

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA KULTUROLOGIE

Magisterské prezenční studium
2000-2008

Tereza Dvořáková

ŽIVOUcí TĚLO

Úcta k tělu jako jeden z aspektů ekologického života

The Animate Body - The Veneration for the Body as one of Aspects of the Ecological Life

DIPLOMOVÁ PRÁCE
2008

Vedoucí diplomové práce:

PhDr. Jitka Ortová, CSc.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně pouze za odborného vedení vedoucího diplomové práce.

Dále prohlašuji, že veškeré podklady, ze kterých jsem čerpala jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

V Praze, dne.....

Tereza Dvořáková

OBSAH

ÚVOD

1

I.	VYMEZENÍ PŘEDMĚTU DP	2
II.	SOUVISLOSTI VĚDECKÉHO POHLEDU NA TĚLO A TĚLESNOST	3
II.1	Postmoderní kritika racionalistické západní vědy	3
II.2	Zdroje postmoderní vědy	4
II.3	Ekosystémový přístup	5
II.4	Holismus	6
II.5	Tradice goethanismu	7
II.6	Psychosomatické myšlení	8
II.7	Antropologie těla a integrální kulturologický pohled	9
II.8	Humanitní a přírodovědné zkoumání tělesnosti	10
III.	TĚLO V EKOLOGICKÉM KONTEXTU	11
III.1	Kořeny vnímání těla v západoevropské civilizaci	11
III.1.1	Antický pohled	12
III.1.2	Tělo v hebraismu	14
III.1.3	Tělo ve středověku	14
III.1.4	Vztah novověké vědy k tělu	16
III.1.5	Mimo hlavní proud novověké vědy	16
III.2	Tělo a společnost	19
III.3	Tělo jako hranice	21
III.4	Řeč těla	25
III.5	Tělo jako domov	29
III.6	Tělo a divočina	36
III.7	Tělo jako krajina	43
IV.	EKOLOGICKÁ PRÁCE A TĚLO	45
IV.1	Osobní ekologie těla a duše	47

IV.2 Konkrétní metody ekologické práce založené na tělesném vnímání
49

IV.2.1 Umění chůze
49

IV.2.2 Vnímání kvality místa prostřednictvím celého těla
50

IV.2.3 Imaginace v ekologii
52

IV.2.4 Hra a tvořivost v ekologii
54

IV.2.5 Princip příběhu v ekologii
54

ZÁVĚR
59

RESUMÉ
62

POUŽITÁ LITERATURA
63

ÚVOD

K nápadu věnovat se ve své diplomové práci otázce, jak je náš vztah k tělu spojen s naším vztahem k přírodě, mě přivedlo několik okolností. Během svého vysokoškolského studia jsem byla zvláště zaujata několika odbornými disciplínami: kulturní a sociální ekologií, psychoterapeutickými směry zaměřenými na tělo a zkoumáním imaginace a lidské tvořivosti jako předmětu filosofie kultury. Kromě studia těchto disciplín jsem měla možnost, účastnit se řady seminářů mimo akademický prostor. Ty se prakticky věnovaly tématům, které jsou těmto disciplínám, více či méně, blízké. Především to byly semináře zaměřené na osobní práci se symboly a imaginací. V nich jsem se, pod vedením zkušených psychoterapeutů, blíže seznámila s technikami, jež by se daly shrnout pod název: „tělesně zakoušené prožívání a práce se symboly“. Účastnila jsem se také semináře sochaře a krajinného léčitele Marko Pogačnika, jehož tématem bylo vnímání různých kvalit míst v oblasti Prahy. Tam, a posléze i na několika pracovních setkáních se spoluúčastníky semináře, jsem si vyzkoušela propojení různých imaginativních technik s tělesným vnímáním. Třetím podnětem k zvolení tématu byla také má práce s dětmi. Jako učitelka dětí předškolního věku, a posléze žáků v neklidném období puberty, jsem pozorovala, jak se vnitřní stav i vnější prostředí, v němž žijeme, projevuje znatelně v těle. A aby byl tento výčet celý, nesmím zapomenout ani na studium zpěvu. Věnuji se mu několik let a je pro mě, spíše než klasickým hlasovým školením, praktickou cestou objevování souvislostí mezi hlasem, psychikou a tělem.

Zatímco psychoterapeutické semináře byly zaměřeny především na osobní sebepoznání, krajinné semináře se primárně týkaly poznání kvality různých míst v městské krajině Prahy. Přesto se používané techniky v obou oblastech příliš nelišily. Základ tvořila práce s technikami pozorného vnímání signálů vlastního těla a sledování spontánního vynořování obrazů mysli. Obě techniky byly v posledních letech velmi dobře popsány v dílech řady autorů, hlásících se k různým směrům současné psychoterapie. Uvědomila jsem si však, že na rozdíl od psychoterapie, je použití imaginace či tělesného vnímání v oblasti zkoumání krajiny přijímáno vědeckou veřejností se značnými rozpaky.

Jelikož jsem se při setkání s Marko Pogačnikiem sama přesvědčila o přínosu vnímání kvality místa prostřednictvím tělesného prožívání a imaginace, usoudila jsem, že tato metoda musela být známa našim předkům v mnoha kulturách. Proto mě napadlo, že by bylo třeba zmapovat různé myšlenkové koncepce, které vidí souvislost mezi naším tělem, psychikou a přírodou.

I. VYMEZENÍ PŘEDMĚTU DIPLOMOVÉ PRÁCE

V této práci bych se tedy chtěla zabývat zejména těmi aspekty těla a tělesnosti, které mohou pomoci otevřít cestu k vnímání těla v ekologických souvislostech. Půjde především o to, zabývat se celostními pohledy na tělo v různých kontextech, které nabízejí nové pojetí a způsoby práce v ekologii. Hlavním tématem této DP je otázka, jak náš vztah k tělu a tělesnosti souvisí s naším vztahem k přírodě. Naše tělo je spojené s přírodou. Je vytvarováno v dlouhém evolučním procesu do současné podoby a tvořeno stejnými látkami, jako těla všech bytostí, které žijí na Zemi. Není tedy náš vztah k přírodě spojen s tím, jak se vztahujeme k našemu tělu a tělesnosti? Jak vlastně můžeme vnímat přírodu a to, co potřebuje, když nerozumíme našemu tělu a zanedbáváme ho? Mohou ekologové pochopit události a jevy, které se dějí v interakci člověka a přírody, aniž by se zabývali také vztahem k tělu? Tělesnost, v průběhu několika staletí novověké civilizace potlačovaná a odsunutá na okraj hlavního proudu kulturního vědění, jakoby přímo volala po zodpovězení otázky, co tak pro západní svět nebezpečného se v ní skrývalo. A tak nás zároveň vybízela ke svému znovunalezení.

Na úvod je třeba zdůraznit, že cílem této práce nebude podrobné zkoumání kořenů našeho současného vztahu k tělesnosti, ani historický výklad různých přístupů k ní. Různé pohledy na tělo v různých dobách i kulturách zde budou zmíněny, ale ne proto, abych podala vyčerpávající přehled. Jak už bylo řečeno, práce směřuje k „zmapování“ problematiky tělesnosti v souvislosti s ekologií. Jejím cílem je rovněž upozornění na zkušenosti, které mohou napomoci k celistvějšímu chápání místa člověka v přírodě.

Název „Živoucí tělo“ jsem zvolila intuitivně. Naznačuje hledisko z kterého budu v této práci vycházet: tělo jako součást energetických, biologických, sociálních, a psychických procesů, které můžeme do určité míry nahlédnout, ale které pro nás zároveň ve své dynamické proměnlivosti zůstávají tajemné. Tato práce by měla navazovat na tzv. interpretativní a restitativní přístupy ve společenských vědách.

Nejprve se pokusím o stručný nástin vývoje několika vědeckých přístupů, které pro dané téma považuji za relevantní. Poté načrtnu několik různých dobových pojetí samotné tělesnosti. V následujících podkapitolách se chci zabývat různými otázkami, které mohou při mapování ekologických vztahů těla a tělesnosti napomoci. Budu se zaměřovat na různé aspekty tělesnosti: Jak je tělo formováno společností (Tělo a společnost)? Kam až sahá a čím je limitována lidská možnost uvědomit si sebe jako tělo (Hranice těla)? Dalším zkoumaným tématem bude vztah těla a jazyka. Téma, v němž se odráží zásadní rozdíl mezi modelem písemného vyjádření a modelem imaginativní řeči prožívané tělesnosti. Jelikož tato práce, směřovaná k akademické formulaci problému, používá písmo a zároveň se chce zabývat

otázkou těla a tělesnosti, je důležité mít tento základní rozpor na paměti. Část věnovaná tématu těla a domova se bude zabývat souvislostí mezi hledáním a zabydlováním se v těle jako domově (jako oikos), zatímco následující podkapitola Tělo jako divočina bude poukazovat na sepětí našeho těla s evolucí všech přírodních organismů. V části Tělo jako krajina bych pomocí analogie těla a místa chtěla ukázat na vztah mezi domovem a divočinou, projevující se v těle. Následovat bude kapitola, v níž se, s použitím konkrétních příkladů, zmíním o několika možných způsobech ekologické práce s tělem.

II. SOUVISLOSTI VĚDECKÉHO POHLEDU NA TĚLO a TĚLESNOST

II.1 Postmoderní kritika racionalistické západní vědy

Pohled na tělesnost z pozice novověké vědy byl ovlivněn jednostranným upřednostňováním logického a racionálního myšlení západního typu, které zcela upozadilo jiné způsoby poznávání a bytí. Při hledání kořenů evropské vědy dochází britská historička F.A.Yatesová (1899-1981) až k renesančnímu duchovnímu hermetismu, a především k jeho rosenkruciánské podobě, jehož hlavním cílem bylo duchovní úsilí o zdokonalení člověka. V době formování vědy byli badatelé, jak chemici, tak alchymici, jak fyzici, tak mágové (Yatesová, 2000). Také René Descartes, Isaac Newton nebo Francis Bacon zahrnovali do svých vědeckých teorií i Boha-Stvořitele. Vztah člověka k Bohu postupně z vědeckého světa zmizel. Věda se stala racionální sférou čistého ducha, která vylučovala přístup skrze osobní, emocionální i tělesný, prožitek. Z toho důvodu bylo lidské tělo zkoumáno odděleně od psychiky a s vírou, že do jeho tajemství lze proniknout objektivně a racionálně analyticky.

Radikální oddělení těla a mysli bylo ovlivněno zejména karteziánským racionalistickým dualismem. René Descartes (1595-1650) ve svých meditacích, v nichž se zaměřil na geometrické důkazy Boží existence a důkazy nehmotnosti a nesmrtelnosti (věčnosti) substance duše, rozdělil tělo a duši do dvou světů. Jak referuje Jan Patočka, Descartes pojal duši jako ideový základ vlastního myšlení (*res cogitans*), zatímco tělo uchopil jako mechanismus – stroj (náležící k *res extensa*), jež slouží k uspokojování potřeb (Patočka, 1992b). Tělesné - subjektivní a osobní prožitky tak byly ze zkoumání „vyloučeny jako subjektivní přídavek, subjektivní zrcadlení, co k podstatě věci nijak nepatří“ (tamtéž, s.16), neboť podstata hmotné substance byla vnímána jako geometrická. Z tohoto pohledu lze tělo jako mechanickou strukturu objektivní tělesnosti pozorovat pouze objektivním pohledem, pomocí kvantitativního určení geometrických metod.

Novověké pojetí kosmu je významně spojeno také s dílem Isaaca Newtona (1642-1727). Newtonovo mechanistické pojetí vidí vesmír jako absolutní nehybný neměnný prostor, který zůstává nezávislý na úkazech, ke kterým v něm dochází (Capra, 2002). Svět je pak chápán jako dokonalý stroj, jež je determinován pevnými a neměnnými zákonitostmi. Tento svět může být popsán tzv. objektivním způsobem, což v mechanistické vědě znamená – nezávisle na pozorovateli. Tyto teorie byly zastávány a rozpracovávány širokou vědeckou veřejností po celé 18. a 19. století.

II.2. Zdroje postmoderní vědy

Na počátku 20. století dochází ve vědě k několika převratným objevům, které modely novověké vědy zpochybnily. Patří mezi ně např. Einsteinova teorie relativity nebo Bohrova kvantová teorie. Řada badatelů dochází v této době k překvapivým teoriím, jež měly u nich samotných proměňující vliv na vnímání světa. Vedle osvobození od deterministického přístupu vnímání světa jako statického prostoru, tak také dochází k relativizaci vědecké snahy o nezávislost badatele na předmětu jeho zkoumání. Tak tomu bylo např. v badatelské práci Alberta Einsteina (Skolimowski, 2001).

Během 20. století se ve vědeckém světě začíná formovat přístup tzv. nové fyziky (viz. Skolimowski, 2001 nebo Capra, 2002), která pevné základy novověké vědy zborčila a otevřela nedeterministický přístup k vesmíru, jako neustále se proměňujícímu dynamickému celku.

Pro postmoderní zpochybnění neomylnosti vědy je klíčová práce Thomase Kuhna „Struktura vědeckých revolucí“ (1962), ve které autor zrelativizoval existenci jediné vědecké pravdy na základě výkladu změny paradigmatu¹. Autor ukazuje, že vědecká pravda má paradigmatický charakter, a že v dějinách vědeckého myšlení dochází k různým proměnám paradigmatu, které souvisejí s duchem dané doby a dosaženou úrovní poznání. Uznání paradigmatickosti vědy souvisí jednak s relativizací samotného vědeckého vědění, jednak s rozpoznáním mnoha paradigmat uvnitř vědy samotné. *„Základním objevem postmodernismu je zjištění, že vědecké vědění nemá žádné význačné postavení, pokud jde o lidské hledání pravdy. Trvá v tom ohledu na konkurenci různých „řečových her“², mezi nimiž nelze nalézt žádnou gnoseologickou hierarchii, aby jedna z nich, např. věda, mohla opravňovat či soudit ostatní“* (Král, 1994, s. 62). Postmodernistická kritika vědy tedy zpochybňuje jednostranné pojetí vědeckého pokroku i samotnou objektivní realitu vědy. Tak se také ukazuje, jak se v jádru novověké

¹ Pojem paradigma pochází z řečtiny, kde znamená vzor, příklad. Z hlediska výkladu proměny paradigmat jde o souhrn všech poznatků a teorií, které daná doba považuje za vědecky pravdivé (Petráčková, Kraus, 1995).

² Pojem „řečové hry“ používá L. Wittgenstein ve svém díle „Filosofická zkoumání“ (Praha 1993), o kterém W. Welsch mluví jako o prologu postmoderny (Welsch, 1994, s. 91)

vědy nachází antropocentrismus. Ten vyvěrá právě z pojetí světa jako předmětu, jenž pozoruje na ní nezávislý a od ní oddělený subjekt. Takový přístup vyděluje člověka jako nestranného pozorovatele od toho co pozoruje.

II.3 Ekosystémový přístup

Fyzik Ludwig von Bertalanffy formuloval v I. polovině 20. století tzv. Obecnou teorii systémů, která spolu s kybernetickými poznatky inspirovala ekosystémový přístup (Šavlík, 2006). Bertalanffy vysvětloval vznik nové organizační úrovně na základě principu negativní zpětné vazby. Kybernetický přístup pracuje se vztahem mezi celkem a částmi: „*zavádí principy cirkulární kauzality a zpětné vazby*“ (tamtéž).

Ilya Prigogine a Isabelle Stengersová přinesli ve své teorii disipativních struktur nové poznatky o organizaci živých systémů. Dokázali, že pozitivní zpětná vazba je tvůrčím principem, který je základní schopností pro autoorganizaci a vznik všech živých systémů (tamtéž). Jejich teorie, vycházející z termodynamiky, chápe život jako „*neustávající spontánní proces přechodu od nerovnováhy (chaosu) k rovnováze (řádu)*“ (Ortová, 1999, s. 66).

Princip teorie disipativních struktur rozvíjí lékař a přírodovědec James Lovelock svým popisem chemické a termodynamické nerovnováhy procesů Země. V souladu se systémovým přístupem, vidí Lovelock naši planetu jako fyziologický systém, jehož optimální fungování (zdraví) je dáno vzájemnou souhrou všech dílčích funkcí (Capra, 2002).

Podobně i přírodovědec Rupert Sheldrake ve své teorii morfogenetických polí vysvětluje živý systém Země na základě principů sebeorganizace (Šavlík, 2006). Sheldrake je inspirován taoismem, stejně jako fyzik Fritjof Capra. Capra pojímá vesmír jako jednotný systém, jež je tvořen vzájemným vztahem dvou protikladných pólů jin a jang. Komplementarita, adaptace a tvoření je zdrojem systematického rozvoje komplexnosti. Tento přístup navazuje na klasickou evoluční teorii, ale liší se od ní přesunutím pozornosti od lineární evoluce organismu k společné evoluci (koevoluci) organismu a prostředí na základě vzájemné souhry adaptace a tvoření. Systémový přístup tak nevnímá evoluci jako pohyb k rovnovážnému stavu dokonalého přizpůsobení prostředí, ale jako „*pokračující a otevřené dobrodružství utvářející vlastní záměr v procesu, jehož konkrétní výsledek je v podstatě nepředvídatelný*“ (Capra, 2002, s. 319).

II.4 Holismus

Další, holistické pojetí, je s ekosystémovým přístupem úzce spjato. Také v něm je ústředním tématem vztah částí a celku. Proto filosofka Danica Slouková řadí k holistickým autorům Batesona, Sheldrakea, Lovelocka i Capru. Slouková vyjadřuje názor, že systémový model se ukázal svou determinací jednostranně matematicko-logickým myšlením : „...*příliš rigorózním pro uchopení nekonečné proměnlivosti, kreativity diverzity*“ (Slouková, 1998, s.72). Holismus pak vidí jako nový přístup, který se z této závislosti vymaňuje. Jako holismus bývá rovněž celkově označováno pojetí, které používá syntézu a intuitivní nelineární způsoby poznávání, na rozdíl od analytického a racionálního přístupu.

Holismus je zároveň také samotnou vědeckou teorií, která vychází ze strukturálního přístupu v přírodních vědách. Za zakladatele holismu jsou považováni jihoafrický biolog J.Ch.Smuts (1870-1950), Angličan John Scott Haldane (1860-1936) a německý historik dějin Adolf Meyer-Abich (1893-1971). Je třeba také zmínit německého biologa Jakoba von Uexkulla, zastávce holismu, který v první polovině 20.století zkoumal vzájemné interakce organismu s bezprostředně ho obklopujícím světem, jež nazval známým ekologickým pojmem *Umwelt* (Komárek, 1997).

II.5 Tradice goethanismu

V současné biologii je kontinuálně rozvíjen proud, který sice stojí stranou od veřejné pozornosti, ale jehož novověké kořeny sahají až do dob přírodovědných zkoumání J.W.Goetha (Komárek, 2000). Goethe (při svém zkoumání metamorfóz podob živých bytostí) došel k poznání, že základní vlastností Přírody je její bezprostřední zjevnost – neskrytost, ve smyslu řeckého chápání pravdy jako *alétheia* (neskrytost). Zjevnost, ve smyslu *alétheia*, se totiž projevuje právě prostřednictvím rozmanitých podob živých bytostí (Neubauer, 2006).

Goetheanistické pojetí je odlišné od směru, kterým se ubírala novověká akademická věda, jež naopak považuje za pravdivé to, co je skryté, a to co je na povrchu, za klamné (Komárek, 2000, s. 101). Z Goethova chápání pramení také metoda práce, která zahrnuje důvěru ve smyslové poznání, neboť “ *vše, co je, musí se také ukázat* “ (Neubauer, 2006, s.366).

Pro Rudolfa Steinera, zakladatele antroposofie, znamenaly Goethovy práce alternativu k vědeckému pozitivismu 19.století. Steiner z goethanismu čerpá a navíc se, jako první editor Goethových přírodovědných prací, zasloužil o jeho rozvoj. Steinerův názor na vztah smyslového pozorování a niterného uchopení ideje prošel mnoha proměnami, v nichž badatel nakonec došel k propojení smyslově pozorovatelného projevu s bytostnou niternou ideou (Pleštil, 2006). Steiner ve svých textech a přednáškách opracovává specifickou metodu

poznávání zákonů vesmíru prostřednictvím tzv. „vnitřního zření“ (Strunecká, 2002). Právě tato metoda vychází z praxe Goethových zkoumání, i když ji Steiner rozvinul svým originálním způsobem³. Samotná antroposofická věda je v podstatě holistická, čerpá ze zkušeností našich předků a zabývá se např. lékařstvím, farmacií, přírodními vědami, pedagogikou, terapií a tzv. biodynamickým zemědělstvím. Její středisko je ve švýcarském Dornachu ve Freie Hochschule für Geisteswissenschaft, zvané „Goetheanum“.

Mezi Goethovi pokračovatele patří i zoolog a antropolog Adolf Portmann (1897-1982), jenž spatřoval analogii mezi člověkem a ostatními živými bytostmi v jejich společné schopnosti sebevyjádření niterných prostor prostřednictvím podoby - vzhledu (Neubauer, 1993). Ve 20.století se goetheanismem zabývali např. zoologové a antropologové Hermann Poppelbaum, přítel A. Portmanna, (1891 – 1979) a Friedrich Kipp (1903-1977). V současnosti v tomto proudu pracuje Wolfgang Schäd, vedoucí katedry evoluční biologie a morfologie na Univerzitě Witten-Herdecke (Pleštil, 2006). Otázku podobnosti rozvíjel také americký přírodovědec a kybernetik Gregory Bateson, jež hovoří o spojitě podobě podob (pattern of pattern which connects), díky níž jsou si všechny živé bytosti podobné⁴ (Bateson, 2006, s.22). Na tato přírodovědná bádání u nás v současnosti navazují biolog a filosof Zdeněk Neubauer nebo biolog a historik vědy Stanislav Komárek. Pro všechny tyto autory je svět dynamickým organismem, v němž jsou rozmanité podoby všech živých bytostí propojeny vzájemnými vztahy.

II.6 Psychosomatické myšlení

Pro téma těla a tělesnosti jsou přínosné také poznatky psychosomatického výzkumu. K vývoji psychosomatického uvažování výrazně přispěl známý psychiatr Sigmund Freud svou koncepcí nevědomí, kdy vlastně tematizoval to, co bylo již předtím anticipováno filozofy A.Schopenhauerem, F.Nietzschem či psychologem C.G.Carusem (Komárek, 2006). Podle Freuda se jedinec přizpůsobuje společnosti, jejíž normy potlačují jeho pudy, přání a slasti. Nevyužitá energie je pak buď sublimována v kulturně přijatelném jednání (za které Freud označuje tvorbu mýtů, náboženství a umění) a nebo se projevuje v neurotických či psychotických onemocněních. Jak upozorňuje Vladimír Borecký, Freudova teorie však

³ Podstatou Steinerem založeného anthroposofického duchovního hnutí je vnímání člověka jako mikrokosmu. Ve svém obsáhlém díle se Steiner zabýval řadou oblastí vědy i umění, a snad i proto je jeho dílo přijímáno velmi kontroverzně. Jeho pozoruhodný a rozsáhlý odkaz trpí jak špatnými překlady, tak nekritickými přepisy přednášek, které vyšly dokonce navzdory autorovu přání, aby nebyly publikovány. Sama metoda vnitřního zření bývá špatně chápána. Snad vzhledem k tomu, že sami tzv. anthroposofové vyrůstali v západoevropské výchově a jsou proto dědici myšlení zajatého v klasické newtonovsko - descartovské linii vědy.

⁴ V biologii se tvarová mezidruhovná podobnost nazývá „fylogenetickou homologií“ (Bateson,2006).

zůstává pro svůj redukcionismus,, *metodologicky, v zajetí scientismu 19.století*“ (Borecký, 1996, s.9).

Fredův žák Alfred Adler se ve svých předválečných pracích zabýval vztahem mezi mocí a nemocí, a proto je považován za zakladatele novověké psychosomatiky (Komárek, 2006). Adler zkoumal somatické problémy v souvislosti s komunikačními potížemi mezi jedincem a jeho orgány (tamtéž).

C.G.Jung obohatil psychosomatiku svou koncepcí archetypálních fází v průběhu individuačního procesu, která umožňuje zachytit také kvalitativní proměnu člověka v průběhu života (tamtéž).

V současné psychosomatice jsou známé práce německých autorů, ovlivněných jungiánskou psychologií, Thorwalda Dethlefsena a Rüdigeru Dahlkeho.

II.7 Antropologie těla a integrální kulturologický pohled

Zkoumání ekologických souvislostí mezi vztahem k našemu tělu, prostředím a kulturou můžeme zasadit do kulturologicky orientovaných prací, které propojují poznatky z mnoha odvětví humanitních věd. Právě v otázce těla a tělesnosti se ukazuje potřeba, propojit biologickou, sociální i kulturní dimenzi a zohlednit, jak evolucionistické přístupy zkoumající vývoj organismů ve vztahu k prostředí, tak i symbolisticko – lingvistická bádání, jež zasazují tělo do kontextu vztahů s rozmanitými strukturami uspořádání moci nebo kulturních významů.

Disciplínou, která stojí na pomezí humanitní a přírodní vědy je jistě kulturní a sociální antropologie. Proto se otázka relevance biologického či kulturního vlivu řešila i uvnitř jejích škol. Od 60.let minulého století se objevují pokusy o syntetizující pohled v řešení antropologických otázek. Usiluje o něj např. americký antropolog Robert M. Keesing, podle něhož je důležité zkoumání vzájemných souvislostí kulturně-sociálních jevů v souvislosti s adaptačními, kognitivními, symbolickými i strukturálními systémy kultury (Soukup, 1994).

Zajímavým přístupem přispěl k problematice těla a tělesnosti na začátku 20.století žák É.Durkheima, francouzský sociolog Robert Hertz (1881-1915), který otázku kulturní manipulace s tělem ukazuje na příkladu náboženské symboliky pravé a levé ruky. Otázce držení těla a jeho pohybů v různých kulturách se věnovala také Margaret Meadová (1901-1978), představitelka americké školy psychologicky orientované antropologie (Masters, Houston, 1994).

Současná antropologie těla je ovlivněna především pracemi autorů, kteří pohlíží na kulturní jevy z kulturně-symbolického hlediska. Patří mezi ně Francouz Marcel Mauss (1872-1950)

(podobně jako Hertz patří k Durkheimově škole komparativní sociologie) nebo antropologové výzkumné orientace nové etnografie, rozvíjené v ostrovním království, Mary Douglasová (1921-2007) a Victor Turner (1920-1983). Douglasová analyzuje tělo jako produkt vytvořený vlivem hodnot kulturního diskurzu (Hamar, 2006).

Podobně, jako na produkt kulturně-historického vývoje a jako na objekt s různými kulturními významy, pohlíží na tělo zakladatel sociologie těla Bryan S. Turner. Ten čerpá především z prací o distribuci vědění a moci M. Foucaulta (tamtéž).

II.8 Humanitní a přírodovědné zkoumání tělesnosti

Výzkum symbolické struktury těla v různých kulturách ukazují tělo jako kulturní produkt. Pod proměnlivými symbolickými kontexty tělesnosti však existují také konkrétní psychosomatické zkušenosti. Tyto zkušenosti, ačkoli jsou různě kulturně interpretovány a odlišně subjektivně prožívány, jsou projevem fyziologických procesů, u všech živých bytostí podobných.

Fyziologii zkoumají přírodovědné disciplíny, jejichž práce považují za relevantní i někteří kulturologicky orientovaní autoři. Stále víc se totiž ukazuje, že aby bylo možné vidět, co nejcelistvější obraz skutečnosti, je potřeba usilovat, o propojení rozmanitých poznatků získaných specifickými metodami různých vědních disciplín (srov. Ortová, 1994 nebo Erban, 2006).

Je tu však několik nebezpečí. První, že k tomuto propojení může docházet násilně, na úkor různých úhlů pohledu a metod. Řada autorů například upozorňuje, že scientistická linie vědy usiluje o jakousi jednotnou vědu, která „vysvětlí vše“, čímž se nebezpečně přibližuje totalitní ideologii⁵. Díky jiným odborným jazykům a značné izolovanosti přírodních věd od humanitních (a naopak), mohou být různé přístupy ke stejným tématům také nesprávně pochopeny, ba dokonce přehlíženy.

Další riziko je spojené se samotným tématem tělesnosti, které z hlediska metodického zkoumání, patří do přírodovědného i humanitního paradigmatu. Vztah mezi biologicky danou fyziologií a vtiskáváním kulturních vzorů však není ještě dostatečně interdisciplinárně popsán. Jedním z důvodů je jistě relativně krátká doba, kdy se tímto tématem vědecká i umělecká veřejnost zabývá. Jak píše kulturolog Vít Erban, v mnoha lidských kulturách je tělesná

⁵ Například biolog Anton Markoš kritizuje práci sociobiologa E.O. Wilsona „Konsilience“ (1998) jako snahu, nikoliv o sjednocení věd, ale o pohlcení věd humanitních vědami přírodními (Markoš, 1999).

fyzilogie interpretována tak, aby podporovala kulturní ideologii. K této kulturní manipulaci tělem, ale přispívají také samy přírodní vědy, které „často konstruují fakta na základě připravených kulturních symbolů“ (Erban, 2006, s.214) a jejich zástupci nejsou často obeznámeni s principy kulturní symbolizace. Humanitní vědci zase postrádají znalosti o výsledcích přírodovědných výzkumů a o proměnách paradigmatu v biologii. Proto někdy nemohou rozpoznat, kdy jde skutečně o fyziologickou danost a kdy o kulturní manipulaci tělem. V této souvislosti bych ráda zmínila názor Víta Erbana, který za úkol přírodních věd považuje upozorňování na symbolické konstrukty, jež se liší od faktů lidské fyziologie. Výzvou pro humanitní a sociální vědy je podle Erbana zase upozorňování na konkrétní rizika symbolizace ve vědecké kultuře (tamtéž).

III. TĚLO V EKOLOGICKÉM KONTEXTU

Východiskem mého zkoumání těla v ekologickém kontextu bude prostá otázka: Co je to tělo? Ačkoli výraz „tělo“ patří k nejběžnějším výrazům v našem životě, naše všední zkušenosti jako nevysvětlitelné tělesné problémy, nemoci a náhlé ztráty energie, nám však ukazují, jak obtížně tomuto „každodennímu“ tělu rozumíme, a jak nesnadno s ním navazujeme vědomé spojení.

Sociálně antropologické výzkumy ukázali, že vnímání těla je závislé na sociálním a symbolickém systému kultury (např. náboženství, filosofie, věda), stejně jako na vztazích uvnitř těchto systémů.

Na začátku této kapitoly se zmíním o několika různých pojetích těla, které ovlivnily evropské myšlení. Nepůjde o vyčerpávající přehled, ale o postihnoutí několika různých směrů myšlení, které jsou kořeny současného pohledu na tělo.

III.1 Kořeny vnímání těla v západoevropské civilizaci

Jak už bylo řečeno v předchozí kapitole, klasická novověká věda striktně oddělila tělo od duše. Nabízí se proto vysvětlení, že nesnadnost vědomého spojení s tělem souvisí s tímto rozdělením těla a duše. Podívejme se proto nyní na to, jak se vztah těla a duše měnil v různých historických dobách a kulturách.

Zabýváme-li se pohledy na tělo v různých lidských kulturách, vyvstává nám základní dilema objevující se ve všech těchto pojetích. Jejich ústředním tématem je vztah mezi tělem a duší. Samotné myšlenkové uchopení tělesnosti vychází proto z tohoto vztahu. Od nejranějších dob

byly souvislosti duše a těla vnímány v rámci kosmologie. Později, v době sekularizace života, přejala roli náboženského systému novověká věda a vnímání psychosomatických souvislostí bylo ovlivněno vědeckým názorem.

III.1.1 Antický pohled

Podle Zdeňka Kratochvíla byl starořecký výraz pro tělo (*SÓMA*) v rané antice používán jen jako termín pro mrtvolu. O duši se zas mluvilo pouze v protikladu k mrtvému tělu. Výrazy pro tělo a pro duši byly proto používány jen v situacích blízkých smrti. To, co dnes vnímáme jako tělesné či psychické, bylo v raném antickém myšlení propojené. Ve slovním sdělení se dalo pochopit pouze z přirozeného kontextu, mluví-li člověk o psychice nebo těle. Autor to dokládá na výrazu *frén*, který znamenal jak hrudník, bránici či plíce, tak odvahu či rozvahu (Kratochvíl, 2007). Řekové rané antiky tedy vnímali tělo a duši jako psychofyzickou jednotu.

Nové chápání výrazu *SOMA* nastává podle Kratochvíla v období kolem 6. století př. n. l. Kratochvíl zmiňuje řeckého lékaře Alkmaíóna který, podobně jako před ním Xenofanés, považuje za „věčné“ a božské to, co je poznatelné výhradně noeticky (noésis) myšlením – tedy rozumem a nikoli vnímáním (aesthesis). To dokládá postupný vývoj směrem k chápání těla jako protikladu ducha a božství (Kratochvíl, 2007), ale také směrem k pojetí těla jako vnějškovosti – povrchu, nebo vězení duše (Kratochvíl, 1995). Tímto novým, dualistickým, chápáním těla a duše se člověk ostře vymezuje vůči ostatním živým bytostem. Zaostřením na rozumové schopnosti se člověk považuje za způsobilého noetického (rozumového) poznání věčných pravd božské skutečnosti. Kratochvíl referuje o zlomku B1A z díla *De sensu et sensibilis*, ve kterém Theofrastos (371 př. Kr. – 287 př. Kr.) říká, že: „Člověk se od jiných (živočichů) liší tím, že pouze on chápe. Ostatní vnímají, avšak nechápou“ (Kratochvíl, 2008). Zdeněk Neubauer a Tomáš Škrdlant uvádějí další výklad starořeckého chápání těla. Nalézají, že slovem *SÓMA* staří Řekové označovali čtyři prvotní jsoucna jako počátky, kořeny nebo základy všeho, tedy živly. Živly byly v antice považovány dokonce za vzory somatičnosti. To výše zmínění autoři považují za důkaz toho, že tyto principy nebyly vnímány jako oddělitelné složky či části, ale za „*způsoby patrnosti či projevy přírody – FÝSIS*“ (Neubauer, Škrdlant, 2004, s.10). „Patrnost“ znamená celkové vzezření, podobu, neboli : „.....*způsob, jímž se skutečnost smyslům v jednotlivostech ohlašuje nejen svým vzhledem, ale též typem své pohyblivosti, proměnlivosti, členitosti*“ (tamtéž). Živly jsou látkou představ a podob života, „*jsou společnými rozvrhy podob, způsoby jejich vyvstávání, které nosíme v sobě a rozumíme*

skrze ně světu“ (tamtéž, s.142). Jejich somatické projevy jsou apeiratické (bezmezné), spontánní a propastné.

Filosofka Anna Hogenová mluví o antice jako o období, kdy lidé vnímali přírodu jako *„prodloužení jejich vlastních bytostí, a proto k ní měli něžný vztah“* (Hogenová, 2007). Podle ní: *„Pro Řeky nebyly stromy, skály, moře, slova a láska objektivními danostmi, vždy byly prodloužením jich samých, prodloužením božských bytostí, proto byly pro ně posvátné* (tamtéž). Hogenová rozlišuje mezi třemi pojetími těla pocházejícími z antiky: *SÓMA* je tvar těla, somatotyp a forma, ukazující se na pozadí plochy. *SARX* je vnitřek těla vyplněný orgány a jejich funkcemi, popisovaný na pozadí časové posloupnosti a pak je tu ještě *PEXIS* – tělo bezpředmětné, které není zprostředkované představou. Podle Hogenové nás právě tělo, chápané jako *PEXIS*, otevírá, prostřednictvím vnímání, poznání neustálé proměnlivosti a zároveň celistvosti skutečnosti. K tomuto tělu patří také okolní prostředí (Umwelt), které zakládá naše vnímání. *„Vnímání jako neustálé slyšení zvuků, pociťování dotyků, je plné reflexí plovoucího charakteru, toto vše je vnímáno jako jediná jednoduchost.....tato jednota je založena v našem těle jako ta nejpůvodnější vrstva..“* (Hogenová, 2008)

V Platónově (427 př.n.l.-347 př.n.l.) Faidónovi se dočítáme, že živá těla jsou ožívována dušemi. Ačkoli duše je svou povahou neviditelná a celistvá, a tělo viditelné a složené, v každé živé bytosti je patrný jejich vzájemný vztah (Platón, 2005). Přesto však vykladači Platónovy filosofie poukazují na to, že nesmrtelná duše je Platónem více ceněná než tělo a smysly, které člověku zabraňují pozdvihnutí do nadmyslového světa (Störig, 1993). Zdeněk Kratochvíl se domnívá, že v tomto platónském dualismu, respektive v myšlence, že: *“tělesné zrození je pádem duše z oblasti božské”* do těla, symbolizovaného jeskyní, je patrný vliv orfického kultu⁶ (Kratochvíl, 1994a, s.74). Platón vidí jednotlivé jevy, a tedy i tělo, jako nedokonalost v protikladu k nesmrtelné duši, jež jediná může nazírat skutečnost (platónských) idejí. V protikladu k němu, považuje jeho žák Aristoteles (384 př.n.l.-322 př.n.l.) vnímání podstaty skutečnosti prostřednictvím smyslového vnímání za možné. Podle Aristotela nás jednotlivé smysly zpravují pouze o jednotlivých vlastnostech skutečnosti, ale v lidském srdci dochází k syntéze těchto jednotlivých smyslů (Störig, 1993).

Je potřeba zdůraznit, že i přes jednotlivé odlišnosti v pojetí vztahu těla a duše je starořeckému myšlení jedno východisko společné. Tělesné, respektive hmotné, nebylo, na rozdíl od

⁶ Orfický kult, čerpající z mýtů o vztahu světa a podsvětí, je jedním z hlavních starořeckých kultů objevujících se v době 6.st.př.n.l.. Podstatou orfické nauky je snaha o očistění duše prostřednictvím praktikování askeze a očišťovacích rituálů, proto aby se již dál nemusela vracet do vězení těla. Orfická zbožnost, vázaná na tajné rituály, je pro svou exotičnost s nesnadnou dostupností stále málo prozkoumána, ačkoli vedle Platóna ovlivnila také Pythagora (Kratochvíl, 1994b)

novověké vědy, chápáno jako výplň prostoru (Neubauer, Škrdlant, 2005). Nebylo vnímáno jako objekt, ale jako povstávání tvaru z potenciality prvotní látky (ta opět není totožná s fyzikální hmotnou látkou racionální vědy). Hmota - somatická a látková, je v antice „zakoušena jako zdroj nepřeborné moci přirozenosti a podloží jejich tvarů“ (Kratochvíl, 1993, s.76), která nemůže být sama uchopena - zvěčněna.

III.1.2 Tělo v hebraismu

Dalším, byť ne tolik známým, zdrojem západoevropské civilizace, který je třeba zmínit, je židovsko-kabalistická tradice. Tato tradice chápe člověka trojdimenzionálně, jako tělo propojené s duší i duchem. Hebrejské slovo pro duši *nefeš* znamená, jak tělo, tak duši, tak celého člověka. Jelikož vše stvořené v sobě obsahuje Boží jiskru, tělesné v sobě zároveň obsahuje duchovní dimenzi. Kabala rozeznává také astrální tělo, které duši postupně učí zakoušet tělesnost na jemnohmotné úrovni (Sadek, 1993).

Jiný hebrejský termín pro tělo *basar* označuje v hebrejštině „nejintimnější spojení s Bohem“ (de Souzaenelle, Moutappa, 2000). Podle Annick de Souzaenelle jsou tedy duše a tělo v hebraistickém pojetí vnímány jednotně (na rozdíl od pozdějších scholastických názorů v křesťanství).

Pod vlivem racionalistické tradice novověké vědy máme tendenci na hebrejský svět, vázaný na tradici písma, pohlížet jako na čistě duchovní a intelektuální, tedy upřednostňující netělesnou a nehmotnou dimenzi (Neubauer, Škrdlant, 2005). Ale jak říká kulturoložka a hebrajistka Terezie Dubinová, samotná „hebrejšтина je velmi konkrétní, popisná a tělesná“ (Dubinová, 2006). Hebrejská tradice biblického zjevení je spjata se zkušeností zážitku živlů jako základních jsoucen stvoření. Výrazy, které dnes máme tendenci považovat za pouhá obrazná přirovnání, vyrůstají v tradici posvátné kabaly z živé zkušenosti s živly (Neubauer, Škrdlant, 2005).

III.1.3 Tělo ve středověku

Jak uvádí Barbara Duden, podle francouzské mediavelistky a etnoložky Marie – Christiane Pouchelle je pro středověk charakteristické pojmání lidského těla jako mikrokosmu⁷ (*minor*

⁷ Vnímání světa jako mikrokosmického obrazu makrokosmické struktury světa je typické už pro starověk. Např. staroindickém učení je páteř těla ztotožňována s kosmickou osou – mýtickou horou Meru. Antropokosmos lidského těla byl pak součástí procesu, v němž docházelo k „přepodstatnění“ fyzického a jemnohmotného těla člověka v „diamantové tělo“ či „tělo poznání“ (Eliade, 1999). Na této cestě bylo, prostřednictvím speciálních

mundus). Pouchelle studovala dílo francouzského dvorního lékaře ze 14. století H. Mondeville „Chirurgia“, protože se zajímala, jak je skrze obrazy v těle ztělesňován smysl. Kosmos lidského těla ve středověku byl tvořen z prvotních látek – elementů (živlů). Žaludek je zemí, vevnitř se nachází také oheň a vzduch, okysličená krev je připodobňována k vodní hladině jezera (Duden, 1997). V Mondevillově modelu se tělo svou strukturou podobá sociálně – politickému i religionistickému uspořádání středověké společnosti⁸.

Znalec středověku Jacques Le Goff uvádí, že pro středověk je signifikantní paradoxní vztah k tělu. Na jedné straně je tělem pohrdáno, zároveň však je glorifikováno. Tělo je považováno za Chrám svatého ducha, přestože existuje také silná tendence považovat ho za zdroj hříchu (Le Goff, Truong, 2006). Středověcí filosofové čerpali jak z platónského dualismu těla a duše, tak z Aristotelova názoru neoddělitelnosti látky a formy – těla a duše (tamtéž).

Annick de Souzenelle se však domnívá, že právě ve středověku, konkrétně v díle Augustina z Hipponu (sv. Augustina) můžeme najít původ dualismu těla a duše (de Souzenelle, 1993). Autorka tento dualismus kritizuje a upozorňuje na starší hebraistické celostní pojetí vztahu těla a duše. Významnou Augustinovu úlohu při proměně pohledu na tělo potvrzuje i badatel v oblasti starověku a patristiky Peter Brown. Podle něj se v Augustinově nové exegezi Bible, konkrétně v ztotožnění tělesné sexuality s prvotním a dědičným hříchem, nachází počátek těžkého dědictví našeho vztahu k tělu (Brown, 2000).

Brown podotýká, že vztah k tělu v antice a judaismu nebyl (až na výjimky) spjat s askézí, tak jako v křesťanství. Nicméně podle něj byl zejména v antickém Římě mnohem zdrženlivější, než se obvykle ví (tamtéž). Le Goff dokonce nachází původ křesťanské represe vůči tělu v stoicismu, které již v antice tematizuje odpor k rozkoši (Le Goff, 1998).

III.1.4 Vztah novověké vědy k tělu

Newtonsko-descartovský model světa vytvořil představu hmoty jako výplně prázdného prostoru vesmíru. Tak postupně došlo k objektivizaci – zvěcnění vnímání těla. V rámci tohoto názoru považovala novověká věda lidské tělo za stroj, v němž je vše pečlivě seřízeno k jasné

jógových cvičení těla a mysli a tantrických technik, usilováno o sjednocení ženských a mužských energií (Luna a Slunce) v jeho těle (tamtéž).

⁸ Na základě této analogie tělo – svět přichází Barbara Duden ze zajímavou otázkou, jak ovlivňují současné instituce a specifické formy vnímání (určované technickou vizualizací) tělo v současnosti (Duden, 1997). Málokdo by současné představy o těle, spojoval se sociálním uspořádáním světa, ale Duden svou otázkou odkrývá v scientistické linii vědy přehlížený princip podobnosti a zrcadlení. „*Nejeví se nám jako skutečné v těle to, co vidíme reprodukováné na stránkách a nebo obrazovce?*“ (tamtéž).

poznatelným účelům. Tělo se tak stalo objektivním předmětem, jehož neznámé stránky budou dříve či později odhaleny. Z toho vychází i současná sociobiologie, která za nejdokonalejší stroj považuje lidský mozek.

Jednostranným používáním logického myšlení, orientací na výkon a na vnější manifestaci síly, které je obvyklé v západoevropské civilizaci, byla potlačena schopnost porozumět vnitřním vztahům našeho těla i důležitost jeho rozvíjení a kultivace. Tím, že se novověká civilizace „usadila“ v hlavě, a navíc ještě pouze v levé racionální mozkové hemisféře⁹, vlastně určitým způsobem zapomněla na ostatní části těla. Tělo samotné začalo být nahlíženo jako protiklad duše, později rozumu (míněného pouze jako racionalita). Fritjof Capra k tomu říká: *“Důraz na racionální myšlení ztělesňuje v naší kultuře Descartův slavný výrok “Cogito ergo sum” (Myslím tedy jsem), jenž mocně povzbuzoval západního člověka, aby se ztotožňoval raději se svou racionální myslí než s celým svým organismem. Uvidíme, že důsledky tohoto rozdělení mysli a těla bude pociťovat celá naše kultura. Zapomněli jsme, jak „myslet“ svými těly, jak je používat k poznávání. Zároveň jsme se odřízli od svého přírodního prostředí a zapomněli, jak být v kontaktu a spolupracovat s jeho bohatou rozmanitostí živých organismů“* (Capra, 2002, s. 46)

III.1.5 Mimo hlavní proud novověké vědy

Vedle oficiální akademické vědy však i v novověku existoval skrytý proud poznávání založený na rozvíjení starých nauk předeuropejských i mimokřesťanských kultur. K jedné z nich patří také evropský hermetismus, a zejména praktická a duchovní alchymie.

Alchymie chápe, v duchu tradice starověkých učeních, lidské tělo jako mikrokosmos¹⁰. Uvnitř těla se tak nachází alchymistická hora, v níž se nalézají prvotní látka - materia prima.

⁹ Problematikou nadměrného západoevropského používání levé mozkové hemisféry, která souvisí s lineárním a racionálním myšlením a upořádáváním funkcí spojených s pravou mozkovou hemisférou (intuice, emocionalita, obrazotvornost) se zabývá například Leonard Shlain nebo výše uváděný Fritjof Capra.

¹⁰ Z tradice vnímání těla jako mikrokosmu čerpal také zakladatel antroposofie Rudolf Steiner, jenž mluví o morfologicko – funkční trojnosti (nervově- smyslový systém, rytmický systém, systém výměny látek) a 4 dimenzích člověka. Fyzické tělo, které prošlo nejdelším vývojem a proto je dle Steinerja nejdokonalejší, mají lidé, zvířata, rostliny i minerály. Je spojeno s minerálním světem a živlem země. Éterné (éterické neboli životní) tělo živých organismů je spojeno s procesy výměny látek, výstavby tkání, regenerace a rozmnožování, s tekutým živlem vody. Astrální tělo člověka a zvířat je nositelem myšlení, citění a chtění a vztahuje se k vzdušnému principu. Duchovní jádro člověka, lidské Já, je středem člověka, který je spojen s živlem ohně a krví člověka. *„Jeho výrazem je fyzická podoba, sebevědomí, sebeovládání, možnost pochopit se jako individualita vytvářející vlastní biografii“* (Prix, 2002, s.162). V současnosti toto anthroposofické pojetí vztahu mikrokosmu těla a makrokosmu světa rozvíjí krajinný léčitel Marko Pogačnik ve své práci, která navazuje jednak na prastaré

Alchymistovým úkolem je zkoumat své nitro, aby mohl tuto pralátku pročistit. Sama alchymistická pec, zvaná athanor, která slouží k chymickým pracem, má tvar lidského těla (podobně jako indiánská dýmka). Laboratorní alchymistické náčiní je zas podobné tvarům lidských orgánů (Burckardt, 2003).

Znalec alchymie, italský orientalista a historik umění Titus Burckhardt říká, že ústřední myšlenkou v alchymii je symbolické utváření celého vesmíru, a proto je tělo vnímáno jako základ posvátného umění. Pro vědecké ulpívání na dualistickém a kauzálním myšlení, v němž oddělujeme mysl a hmotu, je velmi pozoruhodný Burckhardtův výklad skutečnosti jako vzájemných vztahů obrazu a praobrazu, který nás opět přivádí k tématu podobnosti, jež zde bylo zmíněno v souvislosti s goetheanistickou linií v přírodovědě. *„Oko nevidí, protože je schopno určitým způsobem soustředit paprsky světla. Vidí, protože na tělesné úrovni zobrazuje duchovní oko, a proto se také jeho tvar podobá světlům na nebi. Ucho slyší, protože se podobá kosmickému prostoru, ve kterém zaznívá věčné Slovo. Akustický zákon, na jehož základě je utvořeno, je pouze vyjádření téhož praobrazu* (tamtéž, s. 113).

Konec 19.století, doba umělecko-intelektuálního kvasu předcházejícímu novému vědeckému paradigmatu, se ohlašuje také změnou náhledu na tělo. Z pohledu filosofického proudu fenomenologie je lidské tělo situací. Je to situace, v níž se konáním realizuje intence uvědomování vlastní potenciality. Anna Hogenová tvrdí, že v konání se realizuje intence *“Já jsem-já mohu”* (Hogenová, 2002). Taková situace je základem lidského života. Konáním je tu myšlen aktivní volní čin, který nemusí být nutně vědomý. Je to spíše puzení k životu, bytostná touha žít a naplnit svou potencialitu. Tak to také vystihuje také tzv. „filosofie života“: Bergsonova proudící „elán vital“ přetvářející naše těla v herakleitovské řece změn i Nietzscheova „Wille zur Macht“ – „...vůle ke tvaru svého života“ (tamtéž). Ve fenomenologickém pojetí tedy tělo tedy není jen relativně ustálený tvar, ale *„především způsob, kterým člověk bytuje ve světě”* (Hogenová, 2006, s.26).

Podle zoologa Adolfa Portmanna, pokračujícího v goetheanistické tradici, netkví smysl života v přežití organismu, ale v jeho sebeprojevu¹¹, k němuž patří také tělesný vzhled. Ten je

metody vnímání krajiny (geomantie) a hlubinnou ekologii, jednak vytváří své osobité projekty zaměřené na léčení krajiny.

¹¹ Toto pojetí nachází Zdeněk Neubauer již v Aristotelově ztotožnění ideje s nitrem věci, tedy vnitřním prostorem podob, v pojmu „tvarová příčina“ (aitia eidetiké), který označuje zdroj tvarů, projevů a dějů, v němž

součástí bytostné sebe prezentace (Selbstdarstellung) živého organismu, v níž je prostřednictvím „neadresovaných vlastních jevů“¹² vyjadřována niternost (vnitřní prostor sebeutváření). Vzhled bytosti je tak chápán jako integrální součást bytí živé bytosti (Neubauer, 1993, s.38).

V procesu povstávání tvarů živých bytostí, které je vlastně neustálým pohybem, se tedy děje i vznikání a utváření našeho těla, neboli tělesnění. Mnoho autorů přirovnává tento dynamický a sebezpřesahující proces k tanci. Stanley Keleman mluví o „prazákladním tanci vzrušení a pocitů“ našeho těla (Keleman, 2005, s.10). Také Gregory Bateson chápe proces vznikání živých bytostí jako tanec, v němž se k sobě neustále vzájemně vztahují různé části (Bateson, 2006, s.23). Podobně Anna Hogenová říká, že „*Tělesnění je neustálé tvoření pohybových figur, které jsou odpověďmi na celek propojenosti těla s okolním tělem*“ (Hogenová, 2008, s. 5). Proces tělesnění je utvářen životaběhem (pohybem) člověka „*vnitřními i vnějšími zážitky spojenými s narozením, růstem, diferenciací, vztahy, partnerským spojením, reprodukcí, prací, řešením problémů a smrtí*“ (Keleman, 2005, s.9).

V moderní filosofii je téma tělesnosti spojeno s lidským subjektem – já (Petříček, 1992). Tak vlastně dochází k opětovnému znovuspojení těla a duše, známého z archaické tradice. „*Tělo není nějaké tělo, nebo dokonce nějaká věc, nýbrž je to vždy moje tělo v tom smyslu, že **mé tělo mne ztělesňuje***“ (tamtéž, s.103). V současném přirozeném každodenním kontextu běžné mluvy hovoříme-li o těle, myslíme tím buď sami sebe nebo jiného člověka. Holistická psychoterapeutka Helena Šalátová říká, že na otázku „kdo jsem?“: „*...navzdory různým filozofickým konceptům, prvotní odpověď musí znít: tělo. Naše identita, sebevědomí, jím začíná a končí. Veškerá lidská zkušenost, duševní i energetická, je vždy zároveň tělesná*“ (Šalátová, 2004, č.11, s.36).

se zjevuje samotná povaha věci (Neubauer, 1993, s.36). V celkovém tělesném vzhledu živé bytosti, který „*není předmětem vnějškového pohledu, nýbrž obsahem intuitivního vhledu*“ (tamtéž, s.37) se tedy projevuje sama esence bytí živé bytosti. Jak říká Neubauer: „*Sebeprojev skutečnosti je tak příčinou (důvodem či účelem) živé existence*“. (Neubauer, Škrdlant, 2004, s.15).

¹² Termín vlastní jev (eigentliche Erscheinung) používá Portmann pro: „*...soubor všech aspektů živého organismu vnímatelných na živém a intaktním jedinci (nejen tedy jeho vzhled + akustické, olfaktorické, taktilní a jiné jevy, které organizmus produkuje, ale i celá jeho etologie, celá škála toho, jak se může v nejrůznějších situacích jevit)*“ (Komárek, 2008).

Toto pojetí je také základem všech současných terapeutických přístupů, které pracují s tělem. Edward W. L. Smith uvádí, že již S. Freud tvrdil, že prožitek ega je odvozen z prožitku těla (Smith, 2007, s.15). Techniky, které znovuspojují člověka s jeho tělem, jsou v psychoterapii využívány, jelikož napomáhají sebeuvědomění člověka, a tím podporují léčebný proces.

III.2 Tělo a společnost

Předchozí historický nástin ukazuje, že pojetí těla a tělesnosti se v různých dobách měnilo. Proto, jak tvrdí religionistka Eleonora Hamar, tělo: *“...není pevným základem kulturních procesů, nýbrž entitou, jež v nejrůznějších kulturních procesech vzniká a zaniká*“ (Hamar, 2006, s.17). Každá kultura vnímá lidské tělo jinak a vsazuje ho do jiného kontextu kulturních významů, různých diskurzů a představ o těle. Tělo se tak stává společenským produktem (Baumann, 1995), jehož interpretace závisí na sociálně - symbolických souvislostech dané společnosti. Marcel Mauss v referenci Le Goffa a Truonga používá pro toto sociální pojetí těla termín *techniky těla*, který se vztahuje k způsobům používání těla, jež *„se mění podle jednotlivých společností, podle výchovy, konvencí, mód a prestiže“* (Le Goff, Tuong, 2006, s.19).

Přestože cílem této práce je upozornit na hlubokou souvislost mezi tělem a přírodou, je také nutné vzít v úvahu další aspekt tělesnosti, její kulturní podmíněnost.

Z důvodu proměnlivosti společensko-kulturních významů těla je i v každé společnosti normalizována jiná tělesná podoba. Tato norma závisí na představě společnosti o tom, jaký typ jedince je nejlépe socializován v daném typu společnosti. Jak uvádí R.F. Murphy, Mary Douglasová vysvětluje normu jako třídění reality prostřednictvím kulturních symbolů. Mnohé kultury považují odchylky od této spořádané klasifikace za nebezpečné, neboť podle Douglasové znamená nedostatek jasnosti nedostatek čistoty (Murphy, 2001)¹³.

Tělesná podoba je vtiskávána dětem vyvíjejícím se v dané společnosti v procesu socializace od nejranějšího věku. Do dítěte se vtiskávají tělesné pohyby i chápání těla jeho rodičů a jiných vychovatelů, a usazují se jako nevědomé vzorce. Z hlediska těla tento proces nekončí ani prvními školními lety, kdy se u dítěte začíná rozvíjet jeho intelekt.

Velká citlivost dítěte závislého na dospělých způsobuje přebírání mnoha vzorů, které individualitě často odporují. Je nutné zdůraznit, že dítě vnímá všechno, co se v jeho

¹³ Pro úplnost kontextu je třeba ještě dodat, že Mary Douglasová zkoumá tělo jako symbol politické a sociální struktury a jako kulturní produkt v rámci kategorií posvátné/nečisté (Soukup, 2004)

přítomnosti děje, a pokud je k tomu okolnostmi či samotnými vychovateli donuceno, pak to i přebírá za své. Největší změny ve formě a funkcích těla jsou přitom způsobeny opakovanými každodenními a často nepozorovanými tělesnými činnostmi (Masters, Houston, 1994). V průběhu socializace, ale také zároveň dochází k převrácení představ o správném používání těla (tamtéž). V každé kultuře mohou být patřičné a nepatřičné jiné tělesné projevy. Helena Šalátová, jež se při své práci holistické psychoterapeutky setkává s mnoha lidskými příběhy, upozorňuje, že: „*Děti a adolescenti vnímají i nevyřčená přání rodičů a snaží se stát tím, co se po nich chce. A tak, většinou nevědomě, spoluovlivňují podobu do níž se jejich tělo vyvine. Do určitých rodin lze například patřit pouze tehdy, je-li člověk obézní nebo nevysokého vzrůstu atd. Zním případy žen, kterým narostla prsa až poté, co odešly ze své rodiny*“ (Šalátová, 2004, s.36).

Celkový vztah jedince k tělesnosti a k (vlastnímu) tělu se tedy utváří již v raných zkušenostech. Pro příznivý integrovaný budoucí vývoj je podstatné, aby nároky dospělých v situaci rané dětské závislosti odpovídaly „*nárokům jeho rané tělesnosti*“ a tak vedly k svobodnému příznivému poměru vůči své tělesnosti (Čálek, 2006, s. 99). Čálek uvádí, že již přílišná „*emocionálně akcentovaná pozornost dospělých věnovaná některým tělesným funkcím může zanechat své stopy*“ (tamtéž). Závažné zásahy do vnímání významů tělesných funkcí a orgánů mohou samozřejmě nastat i při traumatických (somatických, psychických či sociálních) situacích během dospívání i dospělosti.

Jak vystihl R.F.Murphy v současné západní civilizaci je normou štíhlé, svalnaté a pevné tělo, které je považováno za vstupenku k romantické lásce a ekonomickému úspěchu (Murphy, 2001).

Tedy zdravý, ekonomicky produktivní, dospělý člověk. Veřejné, ale i privátní prostředí, které je podle této normy vytvářené, „*nebere v úvahu specifika dětského světa, sníženou pohyblivost a horší orientační schopnosti starých lidí a zdravotně handicapované umísťuje do specializovaných zařízení*“ (Ortová, 1997, s.61). O problematičnosti dostupnosti městských veřejných komunikací a dopravy pro kočárky by mohla vyprávět každá matka.

Zkoumání současných psychoterapeutů a fyzioterapeutů ukazují že, přetrvávající postoj západní kultury je mylný a proto vede k mnoha psychofyzickým problémům a nemocem (Jeřábková, 1998). Masters a Houston uvádí, že již v předškolním věku je pohyblivost a koordinace dětí omezená. Podle studie A.Frankové (1938), kterou autoři citují, se tělesné schopnosti dětí zhoršují již ve věku kolem tří let. Podle autorů je důvodem výchova (připomeňme fakt, že malé děti se učí zejména nápodobou dospělých), při níž dochází

k nerovnoměrným svalovým zátěžím a tak k „*rigidně fixovanému držení těla*“ (Masters, Houston, 1994, s.47).

Zikmund Baumann současnou normu nazývá „sběratelem požitků“¹⁴, čímž míní postmoderní sociologický typ, který se snaží „*drežurovat a nutit tělo k tomu, aby se uvolnilo, aby se vydalo na milost a nemilost pudům*“ (Bauman, 1995, s.82).

III.3 Tělo jako hranice

Naše tělo je naší základní hranicí, na níž probíhá kontakt se světem. Tělesné prožívání je spjata s uvědoměním si této hranice, možností a limit, naší individuálnosti i konečnosti. Vědomí vlastní konečnosti zůstává uloženo v hlubších rovinách psychiky, přesto se této jemné hranice dotýkáme i v každodenním životě. Tato zkušenost je pro člověka bytostná. Každý člověk prochází v dynamickém pohybu vůle a touhy svým specifickým poznáváním, zvědoměním, přijetím a překračováním vlastních omezení. O tomto procesu od pradávna vyprávějí mýty, příběhy a dramata.

Právě prostřednictvím tělesné hranice, doslova na této hranici, se setkáváme s ostatními bytostmi – prožíváme a zažíváme svět. Z tohoto faktu vychází gestalt terapie, když pracuje s tělesným prožíváním nejrůznějších situací. V tomto pohledu je tělo viditelnou a prožívanou hranicí. V gestalt terapii jsou tělesné hranice, spolu s hodnotovými, expresivními a expozičními hranicemi, součástí celku hranice Já (Polsterovi, 2006). Hranice těla tedy není mechanickou hranicí, těla jako hmotné výplně prostoru, ale kontakto­vou hranicí, na níž dochází k energetické výměně mezi člověkem a jeho okolím (Lowen, 2002). Fenomenolog Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961) jde až tak daleko, že nemluví o hranici, ale *styčné ploše* tělesnosti „mého“ těla a tělesnosti světa, mezi viděným a vidoucím a mezi viditelným a neviditelným (Merleau-Ponty, 1998, s.264). Tělo se tedy projevuje svou viditelností pro ostatní, patrností. „*Jsou to viditelná, pohybující se těla, kterými se jiná já nebo subjekty dělají evidentními v mé subjektivní zkušenosti, a jenom svým tělem jsem ostatním viditelný a vnímatelný*“ (Abram, s. 44, 1997).

Opět je zde třeba zmínit náhled biologa Adolfa Portmanna, který tvrdí, že „*bytí živých bytostí spočívá*“ právě ve svém živoucím tvůrčím sebevyjádření – v jejich tělesném sebeuskutečnění, neboli vzhledu (Neubauer, 1993, s.38). Tento *vzhled* se týká celkové

¹⁴ Bauman považuje tento typ příslib možnosti vzniku tolerance vzájemných odlišností a solidarity ve společnosti, ale spatřuje i jeho vliv na růst neklidu, zmatku, netrpělivosti, typické postmoderní tekutosti a nezřetelnosti.

podstaty živé bytosti, není pouhým „*předmětem vnějškového pohledu, nýbrž obsahem intuitivního vhledu*“ (tamtéž, s.37). Hranice těla tedy není omezením geometrického prostoru, jak by jsme ji mohli nahlížet pod vlivem novověké vědy. Tělesná hranice je spíše hranicí ve smyslu starořeckého pojmu *PERAS*. Souvisí s vymezením a uspořádaností tělesnosti v konkrétní časové manifestaci podoby bytosti, která se projevuje v jejím vzhledu a tvaru jako „*tajemný, neviditelný proces sebeutváření*“ (Neubauer, Hlaváček, 2003). Neubauer a Hlaváček používají slovo „*Zeitgestalt*, které vystihuje tělo jako: „*časovou manifestaci, sebeutváření*“ a „*viditelnou podobu přítomnosti*“ (tamtéž).

Sociolog Baumann zmiňuje názor antropoložky Mary Douglasové, že hranice mezi tělem a prostředím je ve všech epochách nejasná (Baumann, 1995). V souladu se zmíněnými poznatky Gestalt terapie bychom mohli upřesnit, že tato hranice je pohyblivá v závislosti na uvědomění já. Neboť vše, co jedinec nepovažuje za sebe (za svoje), zůstává mimo hranice já, a proto je obtížné s tím navázat kontakt. Tak dochází k tomu, že člověk sám sebe může vnímat značně zkresleně a nerealisticky, tedy k tomu, že „*pocitování určitých částí nebo funkcí vlastního těla, je vyhrazené a nepřístupné*“ (Polsterovi, 2000, s.101).

Také systémová teorie chápe vznik živé struktury na základě vymezování, ohraničování a vytváření rozdílnosti (Šavlík, 2007). Jak upozorňuje H.Šalátová: „*O své jinakosti, oddělenosti od ostatních se nejdříve dozvídáme přes své fyzické Já. Proto vnímání a ochrana tělesné hranice je primární zkušeností a výchozím modelem pro ochranu hranic v ostatních životních materiálních (peníze, bydlení, sexualita) i nemateriálních sférách*“ (Šalátová, 2008).

Uvědomění si svých hranic a tedy i možností, prožitek omezení či doteku, fyzické, duševní bolesti nebo slasti nás vrhá do reálné situace v našem těle – a tím do přítomnosti. Anna Hogenová hovoří o tzv. tělesné evidenci, která se děje v našem osobním prožívání, v němž „*se pravdivost musí prožít takřkajíc na vlastní kůži*“ (Hogenová, 2007). Připomíná tak opět starořecké a goetheanistické chápání pravdy jako neskrytosti, která se zjevuje v našem těle. Jak zmiňuje Murphy, také pro Merleau-Pontyho je tělo výchozím bodem našeho vnímání a výkladu světa. „*Krajina těla je explicitně nebo implicitně prostředkem a perspektivou, jimiž se umísťujeme do prostředí a zakoušíme jeho dimenze*“ (Murphy, 2001, s.85).

Americký antropolog R.F.Murphy, který prodělal závažné onemocnění míchy, odvážně popsal ve své knize „Umlčené tělo“ svou zkušenost člověka, který se nemůže pohybovat¹⁵.

¹⁵ Murphy autenticky vyjádřil také své pocity, pohybující se na „hranici“ sebeúcty a sebeponižování. Kruh pocitů viny a studu, zadržování zlosti k nefungujícímu systému a obracení ji do sebe (Murphy, 2001).

Tuto zkušenost můžeme také nazvat jako „hraniční“. Murphy pro její popis používá analogii přechodového rituálu, v němž se zcela proměňuje identita člověka. Ve své knize podává svědectví o své „přechodové zkušenosti“, v níž tělo ztrácí synchronicitu mezi myslí a tělem, a tím svou bezprostřednost, a je tak „umlčováno“. Murphy hovoří také o problematickém pocitu odtělesnění, který je způsoben ztrátou pevného zakotvení a vzniku nové identity závislé na tělesné vadě.

Právě ve vztahu k lidem s tělesným postižením se bezprostředně projevuje vztah společnosti k tělesnosti a potažmo přirozenosti samé. Postižení připomínají „zdravým“ jejich zranitelnost a „vyvolávají *primordiální pocity v lidech po celém světě*“ (tamtéž, s. 99). Murphy uvádí názor Leviho – Strausse, který tvrdí, že největším binárním odlišením je oddělení přírody a kultury. Proto jsou prý anomálie těla považovány za „kontaminaci handicapovaných přírodou“ a zpochybnění jejich samotného lidství (tamtéž). Skrze pocity ošklivosti i prosté nejistoty při kontaktu s lidmi s tělesným postižením se dotýkáme stínu západní civilizace. Stínovým aspektem současné civilizace je totiž stále tělesnost. Rovněž současná posedlost tělesným vzhledem není přirozeným projevem péče o tělo, ale spíše důsledkem chybějícího vědomí přirozeného subjektivního prostoru těla, a tak ztrátou přirozeného vztahu k němu. Tato posedlost je však také důsledkem přetrvávající tendence manipulovat a kontrolovat tělo prostřednictvím racionality – tedy toho, co Baumann nazývá „drezůra těla“¹⁶ (Baumann, 1995).

Experimenty uměleckých kruhů, zejména od poloviny 19.století, byly spojeny s touhou dostat se k podstatě života zkoumáním smyslové zkušenosti a překročením jejích hranic. Tito jedinci, kteří ve svých životech bojovali o opravdový tvořivý život, ve své senzitivě, se vši instinktivní zuřivostí a vášní života, chtěli nalézt pravdu spojenou s tělesností - skutečnou a živou. Tělo, které bylo v moderním karteziánském světě prohlášeno za mechanický stroj, tak bylo vlastně umrtveno. Hraniční experimenty hledačů plného života přitom často vyústily do přechodu nejhraničnějšího – smrti či šílenství. Teprve až za hranicemi smyslů, oproštěn od dobových pseudonáhledů a predsudků, člověku moderní civilizace někdy dochází, že

¹⁶ Nepřehlédnutelná je tu jistá podobnost s praktikami typu libertina 18.století, postihnutém v literárním díle Markýze de Sade (viz. Moore, 2001b) . Popis Baumannova postmoderního „sběratele požitků“ ukazuje člověka, který zkoumá tělesné prožitky racionálně – a tím je „znásilňuje“. Libertinismus byl „revoltující“ sexuálně bezuzdný způsob života některých jedinců, který kompenzoval prudérní „dvojí morálku“ viktoriánské Evropy, která potlačovala sexualitu a tělesnost. Není náhodou, že v téže době se racionální věda stávala „novým náboženstvím“. Silný vliv racionalismu určoval i libertinismus. Baumann bohužel zůstává u popisu tohoto typu, čímž zcela abstrahuje ženskou zkušenost i jiný typ současného vztahu k tělu, který prožívají také muži. Tak jeho popis zůstává v „zajetí“ racionalistické nedůvěry k emocím a přirozeným cyklům tělesnosti.

skutečně žije.¹⁷ Nenáhodné je, že Patočkův termín depersonalizace¹⁸ (Patočka, 1992b), vztahující se k situaci karteziánské psychofyzické duality, se terminologicky shoduje s názvem používaným v současné psychopatologii pro patologické konfúzní stavy „netělesnosti“.

Podobnou hraniční zkušeností prochází řada současných mladých dívek, které podléhají společenskému obrazu toho, jak má jejich tělo vypadat. Tvarům svého těla, které přirozeně vyjadřuje jejich ženství a samotný život v nich, se snaží vnutit myšlenkový konstrukt tzv. ideálních měr a váhy. Stávají se tak ubohými loutkami pohledu, v němž evidentně přetrvává mechanistické pojetí těla jako výkonného stroje. Stupňováním nerealistických nároků na tělo musí člověk nutně potlačovat své prožitky, ztrácet živý vztah ke svému tělu a dostávat se do bludného kruhu snahy o dokonalost, která je nemožná. Nepřijímání plných ženských tvarů a jeho individuálních růzností v současné západní společnosti převládá a někteří terapeuti ho považují za signál problému s hranicemi. Tato smutná celospolečenská tendence, dědictví staletí potlačování ženství a nerespektování hranic jejich těla, dohání především mladé ženy až na hranici holého života.

III.4 Řeč těla

„Jsme utkáni ze snů“

W.Shakespeare (Bouře)

Nezbývá než znovu nalézt cesty ke smyslům a důvěru v tělesnou moudrost. Tělo v naší přirozené zkušenosti je jiné, než jak ho pojmají novověké přírodní vědy. Podobnou myšlenku vyjadřuje americký jungián Thomas Moore, který v moderním lékařství rozpoznává snahu odstranit všechny problémy bez poznání jejich smyslu. *“Tělo se tak mění v chemický a anatomický útvar, takže vyjádření těla zůstávají skryta za grafy, kartami, čísla a strukturálními diagramy“* (Moore, s.167, 2001). Moderní medicína, stejně jako ostatní přírodní vědy, tělo i jeho funkce umrtvila. Takzvaný objektivní medicínský popis těla však zcela vynechává zásadní a základní aspekt života - neustálou proměnlivost všeho, co existuje.

¹⁷ Existenciální vypjatost tělesné situace, vztahující se k tělu jako hranici, vyjadřuje např. pojem Antonina Artauda „tělo bez orgánů“. Josef Fulka ho interpretuje jako místo setkání a prolínání toho, co je tělu vnější a toho, co je vnitřní. Artaudova schopnost překračovat tělesné hranice vedla k jeho chápání těla jako místa splývání vnitřního a vnějšího (Fulka, 2003).

¹⁸ Ačkoli Descartes „zhlédl koutkem oka fenomén *personality lidské tělesnosti*, záhy jej ztratil „respektive celé jeho úsilí spočívá v tom, aby s se jej zbavil, aby pro fenomén těla našel, co nejdříve, objektivní podklad, korelát, aby mu vzal charakter podstatnosti, charakter přístupu k věcem, a omezil ho na pragmatický význam“ (6.meditace) (Patočka, 1992, s. 20).

Když Jan Patočka hovoří o přirozeném světě, v němž ještě „žili“ starověcí Řekové, upozorňuje právě na upozadění přirozené dimenze, k níž v našem vidění světa došlo (Patočka, 1992). Naše skutečná schopnost vnímat tělo v jeho celistvosti je řečí vědecké anatomie zmatena.

Jak se domnívá Leonard Shlain, oslabení významu obrazotvornosti je spjato s vynálezem písma, obzvláště v jeho alfabetské podobě. Písmo se totiž skládá ze znaků, které nejsou podobné ničemu ve skutečném světě. Obraz naopak skutečnost napodobuje. Ve své knize *The Alphabet versus The Goddess* (1999) podává Shlain důkazy o tom, že úspěšné rozšíření novověké vědy je spojeno s objevem knihtisku, který umožnil tisk nových vědeckých děl. Sama moderní věda je založena na písemném a abstraktním vyjadřování. Podle Shlaina, důsledkem toho, nejprve písmo a později věda přispěly k potlačení hodnot spojených s obrazem, konkrétností a tělesností (Shlain, 1999).

Navzdory vlivu novověké vědy, nebyla síla obrazů nikdy zcela potlačena, neboť zůstala v pozoruhodných lidových a osobních mytologiích, které by jistě stály za další prozkoumávání. Vzpomínám na vyšetření u mé homeopatičky (zároveň praktikující lékařky), která mě překvapila nedůvěrou v mou osobní lokalizaci zdravotního problému: „mám něco na průduškách“ a vyzvala mě, ať popíšu, co opravdu tělesně vnímám. Paní doktorka mi osvětlila, že k ní často lidé přicházejí se zdánlivě přesným označením příznaků, jako „bolí mě ledviny“ apod., ale přitom ukazují na místo, kde ledviny zcela určitě nejsou. V této souvislosti jsem si uvědomila, že když se vztahujeme ke svému tělu, je to prostřednictvím našich obrazných představ, nikoli dle přesných popisů anatomie.

Marie – Christiane Pouchelle, o které píše B.Duden, mluví o terapeutické síle analogií středověku a nabízí také souvislost této imaginativní tradice s lidovou magií v 19. a 20.století (Duden, 1997). Pouchelle přibližuje přírodní dějiny žité tělesné imaginace. Na příkladu vyléčení zraku normanského děvčátka v současnosti, při němž léčitel použil analogie mezi zrakem a vaječníkem, uvažuje o příbuznosti obrazů předávaných na základě tzv. zvykové intuice. Zvyková intuice má podle Pouchelle své kořeny v primordiálním, nevědomě žitém těle, v němž dochází ke shodě symbolického a skutečného (tamtéž).

To se shoduje i se zkušenostmi z vědomé imaginace; když si představujeme vnitřní svět těla, nevidíme často svým vnitřním zrakem podobu orgánů popsanou v anatomii, ale krajiny, věci, lidi, barvy.¹⁹ A i když je vidíme „jako v anatomickém atlase“, pochopení či léčebný vhled

¹⁹ Helena Šalátová používá při svých seminářích, zabývajících se sebepoznáním, právě techniku imaginace vstupu do krajiny těla.

nevznikne z aktu přesného označení dotyčného orgánu, ale spíše nečekaným pocítěním vzájemných vztahů s jinými tělesnými částmi, celkovým pocitem, nebo neobvyklou podobou (podobností), která umožní nahlédnout problém v nové perspektivě. Tělo totiž hovoří jazykem poesie – jazykem symbolů a analogií, odlišujícím se od racionalizujících tendencí zaškatulkovat tělo do přihrádek abstraktních pojmů. V zkušenosti těla, jak říká holistická psychoterapeutka Helena Šalátová: *“Události nejsou pouhá fakta, ale celistvé obrazy plné tvarů, barev, vůní, chutí a doteků”* (Šalátová, s. 37, č. 11, 2004).

K renesanci myšlení spojeného s metaforami životních procesů nabádá také R. Sheldrake, když vzpomíná na původní animistické a mýtické myšlení, v němž byly tělo, instinkty a smysly spojeny s osobní vědomou myslí (Sheldrake, 1994).

Ačkoli se nám to může zdát paradoxní, jazyk těla je totiž i jazykem mýtů a snů. Nejasný, proměňující se, prchavý. Joseph Campbell tento vztah vysvětluje následovně: *“Když se uložíte ke spánku, hovoří k vám tělo. Tělo je uváděno do pohybu energiemi, které neovládá. Přichází z velkého biologického prostoru... (...) Když se narodí dítě, ví pouze, co dělat s mateřským tělem. Je připraveno na prostředí, do kterého se dostalo. není třeba mu dávat pokyny. Je to moudrost těla. Stejná moudrost formovala dítě ještě v mateřském těle. Dítě bylo formováno energiemi, které v nás přebývají a jejichž jsme tělesným projevem”* (Campbell, 2000, s. 74)²⁰.

Jungiánská psycholožka Marion Woodman mluví o kinetickém nebo tělesném rozměru jazyka, kterým jsou vyprávěny pohádky a mýty: *“Je to jazyk připoutaný ke svému tělesnému zdroji uvnitř matčina těla, jazyk jako rytmus, dech, zvuk”* (Woodman, 2002, s. 100). Tento poetický jazyk hovoří skrze konkrétní, tělem i duší, žité události a skrze bytosti, se kterými se v každodenním životě, ve snech nebo imaginacích setkáváme.

Z ekologického hlediska si všímá vztahu snění a tělesnosti David Abram. Abram zmiňuje „Dreamtime“ – pračas snění předků v tradici původních obyvatel Austrálie. Australští domorodci, Aboriginálci, byli s tímto posvátným časem spojeni právě příběhy a mýty (Abram, 1997). Tyto příběhy, známé ve všech původních společenstvech obyvatel Země, byly vyprávěné a zpívané, prožívané celým tělem i duší. Jejich vyprávěním se vypravěč a posluchači přesunovali do posvátného času kosmického stvoření, který se neodehrál ani v minulosti, ani v budoucnosti, ale „Dávno“, nebo jak říkají Inuité „Dávno v budoucnu“ (tamtéž). V tomto kosmickém čase byly stvořeny nejen lidé, ale i celá příroda a celý svět.

²⁰ Uvedený citát je trochu delší. Použila jsem myšlenky, které souvisí s tématem.

Abram mluví o tom, že: *“naše vnímavostí obdařené tělo je jednoduše součástí snícího těla světa”* (Abram, 2006, s.70), jelikož jsme potomci Matky Země (tamtéž).

Vztah těla a snů zkoumá také psychoterapeut Arnold Mindell, který se ve své práci věnuje situacím a fázím v lidském vývoji i v procesu sebeuvědomování, jež probíhají v změně vědomí. Mindell se zabývá souvislostmi mezi tělesnými a snovými zážitky. Inspiraci nachází u šamanských tradic mimoevropských národů a také ve svých vlastních experimentech. Tělové vjemy chápe jako momenty v neustálém toku zkušeností. Pokud se na ně člověk vědomě zaměří, může do této „řeky“, do tohoto procesu, vstoupit a otevřít se energiím snu. *“Sny jsou momentky tělesných zážitků, které se snaží proběhnout a tělové zkušenosti zrcadlí sny”* (Mindell, 1999, s.33).

Také samotný systém jazykových symbolů vyrůstá z tělesné zkušenosti²¹. Energie, síly a významy, které racionální vědomí chápe jako protichůdné, jsou v modu myšlení spjatého s tělem vnímány analogicky a symbolicky. Pod vlivem racionálního a abstraktního myšlení moderní vědy máme tendenci o jazyce uvažovat jako o nehmotném systému, vyjadřujícím „pouze“ naše představy a myšlenky. Hluboko v nás, ale existuje zasutá zkušenost živelné podstaty jazyka. *„Nacházíme ji v jazykové příbuznosti i zažívané spojitosti, např. mezi dechem, duchem a duší a životem, životem a dechem, dýcháním a pohybem. Většina výrazů pro duchovné pochody a duševní hnutí je odvozena od žívlů a zkušeností – zážitků s nimi”* (Neubauer, Škrdlant, 2005, s.107).

Vztah jazyka a tělesnosti zkoumá také David Abram. Ten konstatuje, že jazyk nás neodděluje od přírody, ale naopak vychází z našeho kontaktu a propojení s ní. *„Vskutku, pokud lidský jazyk vzniká z perceptuální hry mezi tělem a světem, potom tento jazyk „patří“ k živé krajině stejně jako „patří“ nám”* (Abram, 1997, s.82). Z tohoto důvodu, Abram varuje, že následky ničení přírody vedou ke ztrátě možnosti slyšet a vidět některé přírodní druhy, a tím způsobují také ztrátu evokativní síly lidského jazyka, jehož úlohou je o nich vyprávět (tamtéž).

Abram dále upozorňuje na to, že náš rodný jazyk se neučíme mentálně, ale tělesně. *„Nová slova a fráze si osvojujeme nejdříve skrze jejich výrazovou melodičnost a strukturu, způsobem kterým jsou pociťovány v ústech a tvarováním jazyka. A je to tento přímý, pociťovaný význam – chuť slova nebo fráze, který ovlivňuje a tvaruje tělo, který zajišťuje plodný a*

²¹ Prostředník mezi konkrétní, hmatatelnou rovinou – a vnitřním, neviditelným světem byl v antickém světě a hermetismu znám jako Hermes – posel bohů, šprýmař, průvodce i zloděj, jenž s lehkostí cestuje mezi různými světy, rovinami a náhledy. Thomas Moore vnímá symbol v tomto kontextu jako *„...spojení dvou nespojitých světů, život v napětí, který mezi nimi existuje”* (Moore, s.173). Zdůrazňuje přitom, že v tomto pohledu na symbol nelze nalézt žádný konečný bod a tudíž jasnou definici toho, co symbol znamená.

mnohovýznamový zdroj pro všechna další tříbení a ředění významů, které termín může pro nás nabývat“ (tamtéž, s. 75).

Podobně Alexandr Lowen, zakladatel bioenergetiky, říká že lidská řeč vznikla z tělesné zkušenosti. Dokládá to faktem, že v každém jazyce existuje mnoho verbálních vyjádření, které o něčem konkrétním mluví pomocí metafor obsahujících tělesné funkce a jevy (Lowen, 2002, s.65).

Základy našeho jazyka v lidských smyslech nalézají i D.Ž.Bor, a to prostřednictvím etymologie názvů smyslů a na úslovích, v nichž smysly figurují (např. „mít chuť zmizet“, „mít chuť na muže/ženu“, „cítit peníze na sto honů“.). Bor objevuje, že v dobách vzniku lidské řeči bylo poznávání světa daleko víc spjata s lidskými smysly, než v současnosti: *“Prehominní bytost (a tady mám na mysli „hluboce“ prehominní) užívala smyslů čichu a hmatu v daleko větší míře a intenzivněji než dnes. Chuť ve smyslu chutnající dobře-špatně, se rozvíjela později; následoval sluch a jako poslední zrak. Dnes je zrak bezpochyby na prvním místě, po něm následuje sluch, hmat, chuť a čich. Pokud mám pravdu, změnu pořadí do značné míry způsobila řeč. Bez mluvy a řeči bychom sice mohli dojít k pochopení toho, o čem mluvíme a na čem se smlouváme, ale nedošli bychom nikam, kdybychom pro takový případ neužili srozumitelné gestické a mimické řeči těla“ (Bor, 2004, s.2).* Tyto smyslové schopnosti začali být v pozdější době dovedností specialistů, několika mála jedinců. *„Během vskutku „geologických dob“ člověk vyšlechtil smysly čichu a chuti až k jistému druhu dokonalosti, vzdálenému jejich primární funkci:objevil kulinářství, kosmetiku a parfumerii“ (tamtéž, s.4).* Specializace sice umožnila rozvoj mnoha lidských kultur, současně ale také znamenala ztrátu základní dovednosti těchto smyslových schopností u většiny lidí. Citlivost k tělesné řeči byla, vlivem specializace, rozvíjení racionality, zaměření na detaily a na logické myšlení, potlačena.

III.5 Tělo jako domov

Ekologova práce se většinou zabývá vnějšími místy na zemi, na nichž žijí různé organismy. Zkoumá jejich vztah ke konkrétnímu prostředí, k dané níce. Skutečnost, že obýváme také naše tělo, nám může nabídnout další pohledy - z vnitřní perspektivy. Bydlení v našem domě těla totiž úzce souvisí se zabydlováním a hledáním domova duše. Od nepaměti mýty, mudrci, filosofové a umělci vyprávějí, že tento dynamický proces celoživotního hledání a nalézání,

opouštění a setkávání ve vnitřním domově duše je prazákladním pohybem, který se odehrává v každé lidské bytosti.

Nad souvislostmi mezi zabydlováním ve světě a ve světě duše uvažuje německý filosof Martin Heidegger (1889 – 1976) ve svém známém eseji o „básnickém bydlení“. Nalézání smyslu vlastního pobytu ve světě, které pro člověka znamená bydlet ve zvláštním místě „mezi nebem a zemí“, se podle něj děje v každodenním pobývání na zemi a současně vzhlížením k neznámému – nebeskému. Tím vzniká zvláštní poměr, zvláštní míra. Nebeské - neznámé se dává poznat v pozemském, v tom co je pro člověka důvěrně blízké. Právě „básnění“ umožňuje člověku tuto míru poznat a naslouchat jí. Tento poměr není geometrickým vyměřováním, jež Heidegger odhaluje jako násilné vtěsnání neznámého do přehledných škatulek známého pořádku. Básněním naopak vzniká skutečný základ – tedy půdorys bydlení, který je lidskému bydlení vyměřen mírou mezi nebem a zemí. Básnění je totiž činností, ve které člověk nachází smysl „...v důvěrně blízkých zjevech volá básník ono cizí jako to, v čem se neviditelné dává, aby zůstalo tím, čím je: neznámým“ (Heidegger, 1993, s.95).

Otázka po smyslu transcenduje naší ojedinělou konkrétní situaci tím, že ji vsazuje do celkového kontextu, světa a řádu. Jak ukázal Mircea Eliade, v archaických kulturách to byly mýty, které podporovaly nalezení smyslu života a místa člověka v kosmu. Eliade tvrdí, že člověk svůj život považoval za opravdu autentický a reálný pouze pokud opakoval mýtický příklad. Archaický člověk vnímal svůj život jako součást celospolečenských a kosmických aktivit, které měly svůj předobraz v mýtické rovině. Všechno, co se vztahovalo k mýtické rovině, proto pro něj bylo posvátné. (Eliade, 1993) .

Tělo charakterizují vzájemné vztahy k věcem - ke světu. Francouzská spisovatelka Simone Beauvoir, v referenci Murphyho, říká, že tělo není věc, entita oddělená od mysli, ale soubor vztahů, které propojují vnější a vnitřní svět v systém (Murphy, 2001). Podobně David Abram uvažuje o tělu jako o aktivní a otevřené formě vstupující do vztahů (Abram, 1997).

Člověk je součástí vztahové sítě své rodiny a užších či širších sociálních společenství, ale také součástí celého lidstva a celé živé planety Země. Vědomí provázanosti vzájemných vztahů souvisí s vnímáním přírody jako neustále se proměňující skutečnosti. Fylogenetický příběh lidstva (či lépe všech živých bytostí) je neustálým procesem povstávání a zanikání živých tvarů -podob z lůna přírody. Filosof Zdeněk Kratochvíl, který se láskou k přírodě a přirozenosti netají, vystihuje povahu přírody slovy: “ *Fysis je vše, co prochází rozením a umíráním, vznikem a zánikem. K přirozenosti patří změna, přeměna. K přirozenosti však také patří i vztah a kontext. Přirozenost se skrývá ve svých vztazích s jinými přirozenostmi. Skrze*

tyto vztahy se vztahuje k celku, k souvislosti všeho – a právě tím je přirozenost přirozená“ (Kratochvíl, s.22, 1994).

Ekologie od svých počátků upozorňovala na to, že příroda je celek vzájemně propojených vztahů. Toto východisko se objevuje již v první Haeckelově formulaci předmětu ekologie v „*Generele Morphologie der Organismen*“ (1866). Jak později, v 50. letech minulého století, zdůraznil americký antropolog a představitel neoevolucionismu Julian H. Steward (1902-1972) ve své nové koncepci, ekologie zkoumá právě vzájemné vztahy živočichů a prostředí tvořící živoucí tkáň – síť života.

Svět jako celek vzájemných vztahů nahlíží i teorie systémů, kterou ovlivnily poznatky z kybernetiky a zkoumání sociálních systémů, v nichž bylo zjištěno, že vzájemná interakce všech částí je nezbytnou podmínkou zachování systému. Také biologická zkoumání ukazují, že vzájemná spolupráce a koexistence patří mezi základní vlastnosti živých organismů (Capra, 2002). Ekosystémový přístup pro zdravé fungování systému zdůrazňuje význam vyvážené kombinace vzájemné závislosti, koexistence a soupeření i orientace na vlastní potřeby. Jeden z jeho představitelů, Fritjof Capra, je toho názoru, že i soupeření je vztahem, který v širším kontextu znamená spolupráci, jež míří k zachování rovnováhy většího systémového celku²². Gregory Bateson dokonce mluví o tom, že je nesmyslné hovořit o „nějakých“ vlastnostech jedince či věci, které by byly nezávislé na jeho okolí. Každá vlastnost, sklon či princip totiž vychází ze vzájemného vztahu osob – z jejich vzájemného působení a výměny²³ (Bateson, 2006). Jan Patočka zmiňuje podobnou myšlenku Aristotela, který mluví o vlastnosti jako o mezistavu mezi dvěma absolutními opozity (např. barvy určuje pozice v rámci opozice světlo/tma) (Patočka, 1992).

Aby měl člověk ve světě pocit domova, musí být naplněna jeho bazální důvěra v život. V to, že vše, co člověka potká, povede k životu. Již archaické společnosti vnímaly domov jako známe místo, jehož prapůvodní funkcí bylo zajistit bezpečí ve světě divokém, nevyzpytatelném a tudíž nebezpečném. Proto Zdeněk Kratochvíl vnímá domov jako neproblematickou oblast světa: „...*jejíž všednost nás nezrazuje a neleká, jejíž všednost ale skrývá životadárné hlubiny*“ (Kratochvíl, 1994, s.148,). Říká, že naše poznání, obživa a domov jsou založeny na uchopení přirozeného toku fysis. Při tomto uchopení dochází ke

²² Pro Capru je přehnaná agresivita a destruktivní chování charakteristické pouze pro člověka, a proto ho vysvětluje jako jev, který se vytvořil na základě kulturních hodnot (Capra, 2002 s.309-310)

²³ Bateson to dokládá na vztahu pýchy a obdivu. „*Pýcha roste obdivem. Ježto je však obdiv podmíněný – a pyšný člověk se bojí opovržení toho druhého - znamená to, že ten druhý nemůže udělat nic, čím by pýchu nějak potlačil. Projev-li svoje opovržení, pýchu tím opět jen posiluje*“ (Bateson, 2006, s.19).

zvěcnění „*přirozenosti a jednoho z mnoha jejích vztahů, volbou, která určité vztahy a směry privilejuje a izoluje a z tohoto hlediska je pak vnímá jako definitivní a určité*“ (tamtéž). To je zárukou „domáckého“ bezpečí. Kratochvíl však zároveň zdůrazňuje, že pokud dojde k úplné fixaci určité uchopené vrstvy, nejde už o zdomácnění, ale o znásilnění či zabití přirozenosti.

Jak prokázalo mnoho výzkumů a osobních zkušeností: základní důvěra v život se v jedinci utváří již v době pobytu v matčině děloze, ale rozvíjí se i ve všech dalších obdobích života. Během prenatálního vývoje bydlí tvořící se lidské tělo v těle matky. Po kritickém aktu zrození si dítě postupně uvědomuje svou tělesnost, své možnosti a hranice. Tento proces souvisí s vývojem lidského vědomí. Během tohoto vývoje je naše tělo vystavováno působení rodu, rodiny, společnosti a celé civilizace. Naše tvárnost je největší v době raného dětství, v sociální děloze rodiny a výchovných institucí. Sociologie a kulturní antropologie si tohoto období individuálního vtiskávání pravidel a norem všímá v zkoumání procesu socializace a enkulturace.

Člověk se tedy rodí do mentálního systému své rodiny, do jejích specifických způsobů chápání světa. Tento systém rodiny zahrnuje i specifický postoj a vztah k tělesnosti. Jak říká Oldřich Čálek: *“Vztahování dospělých k dítěti je komplexní a vždy již do sebe vtahuje jeho tělesnost.”* Tělesnost tak nabývá „*specificky lidské vztahové významnosti*“ (Čálek, 2006, s.99). Způsoby mentálního uchopení věcí (intence), které rozvrhují prostor a čas, propojují tělo se situací a s okolím. „*Smyslově vnímané znaky a symboly jsou nejenom prvotním a bezprostředním zdrojem informací o vnějším světě, ale zároveň také tím, co stimuluje mnohé lidské činnosti, postoje i hodnotové orientace*“ (Ortová, s.123, 1999).

Pokud tento systém neodpovídá realitě a není proto schopen ochránit dítě v náročných situacích, vzniká narušení psychofyzické integrity dítěte²⁴. Narušení komunikace mezi tělem a okolím způsobuje stav, který Hogenová nazývá jako „*základní životní dezorientace. Člověk se stává cizincem ve vlastním domě. Chová se autisticky*“ (Hogenová, 2006, s. 27). Podle filosofa Jana Patočky ztráta vztahu k místu a orientace ve světě vedla k ztrátě půdy pod nohama, neboli k „*bezdomoví*“ (Patočka, 1992a, s. 123). Člověk postrádá smysl míst, protože ztrácí vztah k nim, a tím i vztah k sobě samému na určitém místě a... bloudí. Daseinanalytik Oldřich Čálek mluví podobně o „*narušení vztahové možnosti*“, která tkví v zúžení – uzavření některých alternativ, jako o příčině psychosomatického onemocnění (Čálek, 2006, s.96).

²⁴ Psychologie mluví o tzv. disociaci, obranném mechanismu, který při traumatických situacích jako zneužívání či násilí, umožňuje dítěti přežít, tím, že se „na sebe dívá odjinud“. Následkem disociace je mimojiné to, že člověk ztrácí kontakt se svým tělem (Sachsse, 2006)

Rodové vzorce, podle nichž si jedinec vytváří vztah ke světu, nejvíce působí prostřednictvím nejbližších osob, které o nás v dětství pečují – matky a otce. Ze vztahových situací v rodině se pak stávají trvale platné modely (Šavlík, 2007), které určují způsob, jakým se vztahujeme k sobě a ke světu.

Pro základní vytvoření vztahu k tělu je přitom nejdůležitější kontakt s matkou. Terapeuti vidí v charakteru počátečního vztahu matka – dítě zásadní význam pro veškerý další přístup jedince k sobě, svému tělu a ke světu. Narození člověka předchází devět měsíců prenatálního vývoje v těle matky. Řada výzkumů v současnosti prokazuje, že vztah dítěte ke světu se utváří již v době pobytu plodu v děloze. Z celostního pohledu, který je součástí také této diplomové práce, není tělo matky pouze hmotný prostor pobytu plodu. Dítě je spojeno s celou matčinou bytostí – s jejími myšlenkami, pocity a dokonce i s jejím nevědomím. Alexander Lowen o tomto bazálním kontaktu říká: *„Matka je první „základ“ nebo „země“ dítěte. To znamená, že dítě je spojeno se zemí tělem matky. Matka ztělesňuje zemi a domov. Moji pacienti nemohli někdy získat pocit spojení nebo zakořenění se zemí, protože neměli dosti uspokojivý kontakt s tělem matky. Bezpochyby ani tyto matky nebyly pevně zakořeněny“* (Lowen, 2002, s.78). Aby matka mohla dítěti věnovat bezpodmínečnou lásku, chránit ho a vnímat jeho potřeby, musí být tedy také sama pro sebe dobrou matkou. To znamená, být citlivá ke svému tělu, svým instinktům, emocím, intuici a potřebám.

To, co prožíváme na psychologické rovině v našich individuálních konkrétních životech, ale souvisí s rozsáhlejšími procesy, které se dějí v rovině společenské i kosmické. Zmínila jsem již Heideggerovu metaforu o básnickém bydlení člověka ve zvláštní míře „mezi Nebem a Zemí“. V mnoha kulturách na různých místech světa bylo Nebe spojeno s mužským principem, zatímco Země s principem ženským. Odedávna hledá člověk vztah k Zemi, uctíváné ve starých kulturách jako Velká Matka, stejně jako touží po ochraně Nebes – symbolizujících Otce. Matka Země byla uctívána v mnoha obřadech, které souvisely s biologickými proměnami člověka a vegetačním cyklem země. Ve všech významných přechodových rituálech jako narození, smrti nebo iniciaci do dospělosti a sexuálního života byla Matka Země ústřední rituální postavou (Eliade, 1998). Při významných fázích cyklu roku byl archaickými společnostmi slaven posvátný sňatek této ženské bohyně s mužským bohem. V mnoha kulturách byl mužský bůh synem bohyně Panny a zároveň Matky, na jaře zvoleným králem a milencem ženské Bohyně. V životě archaických společností tedy mělo význam vzájemné propojení ženských a mužských sil. Mužský princip, v taoismu známý jako jang, reprezentuje aktivní uskutečňující lineární impuls. Ženský jinový princip naproti tomu

představuje celostní cyklické a tvořivé kvality, které zakoušíme právě v souvislosti se vztahem k našemu tělu.

Postupně byla ženská Velká bohyně svržena a potlačena a nahrazena mužským monoteistickým bohem (Shlain, 1999). Také z toho důvodu byl význam hodnoty tělesností, emocionality a intuice v západní kultuře znevažován. Proto psychoterapeuté, pracující s archetypální symbolikou, mluví o nahrazení milující božské matky nevlastní macechou. Nevlastní matka, macecha, je pak obrazem situace v západní evropské civilizaci, kdy člověk ztratil kontakt se svou přirozenou podstatou, se svými emocemi a tělem. Tento stav je na individuálně psychické rovině charakterizován strnulými, chladnými emocemi, nedostatkem živosti, neplodnými předsudky o životě, zatvrzelostí i nezralou naivitou. V konkrétních lidských životech je člověk s převládajícím aspektem „nevlastní matky“ sám dítětem ženy se stejným syndromem. Proto psychoterapeuté upozorňují, že abychom dospěli, musíme všichni svou přirozenou (skutečnou) matku hledat. Tento proces zrání zahrnuje také rozhodnutí postavit se proti manipulacím hlasů „matek nevlastních“, které život umrtvují. Jedině tak můžeme vytvořit skutečný domov, který bude uspokojovat naše individuální potřeby, a který bude místem, v němž se naše (duchovní i tělesné) děti můžou rodit a vyvíjet v atmosféře lásky k životu..

K tomu je však potřeba také silného, a zároveň laskavého otce. Přestože se o západní kultuře mluví jako o patriarchální, tedy „otcovské“, podporující vliv patriarchálního otce je stejně tak problematický. Robert Bly, který se ve své knize *Železný Jan* podrobně zabývá potřebou probuzení skutečného mužství v současnosti, překvapivě prohlašuje, že západní civilizace není systémem patriarchálním, ale systémem podmíněným průmyslovými vztahy ve světě zdrojů, hodnot a loajality. A tento systém, jak praví Bly: „...nemá žádnou úctu pro mužské ani ženské cítění“ (Bly, 2005, s.111.). Ukazuje se tak, že v moderním industriálním světě byly devalvovány mužské životadárné hodnoty, stejně tak jako ženské.

Proto jungiánský terapeut Thomas Moore volá po příchodu archetypálního patriarchátu – nového druhu moudrého otcovství, které posiluje důvěru ve vlastní síly i zvládnutí situací a přináší vedení, čerpající ze zkušeností předchozích generací (Moore, 2001). V období industriální revoluce (přelom 18. a 19.st.) se otcové vzdálili svým rodinám, jelikož řemesla prováděná v rodinných dílnách byla nahrazena tovární výrobou a byrokracií. Tak došlo k radikálnímu umělému oddělení veřejné a soukromé sféry a mužského a ženského světa.

Vedle tohoto oddělení mužského a ženského světa v poměrně nedávné době 19.století, však existuje ještě hlubší rozkol, který s tímto souvisí a bývá často zkoumán a diskutován -

dualismus přírody a kultury. E.W.L. Smith uvádí, že podle Fritze Perlse, zakladatele Gestalt terapie, je dichotomie těla a mysli nejhlubším rozštěpením naší kultury (Smith, 2007). Antropolog Claude Levi Strauss vnímá binární opozici přírody a kultury jako základní znak lidské kultury. V této souvislosti je významné připomenout, že příroda jako Velká Matka byla tradičně spojována s ženským pólem, zatímco kultura s mužským. Toto pojetí mužské/ženské bylo sice v 70. letech 20.století zproblematizováno genderovými studiemi, nicméně jeho základní význam – duality dvou sil zůstává akceptován. Jak už zde bylo zmíněno, rovnováha těchto dvou sil byla v průběhu formování západní civilizace porušena, na úkor ženského principu. Kultura byla ovládnuta specifickými mužskými hodnotami, zvláště abstraktním a racionálním myšlením. Tím se však také vytratil smysl pro chápání skrytého aspektu opozice, kterým je spojení protikladů²⁵.

V tradičních společnostech domov skutečně představoval známé místo, které bylo vymýceno od nebezpečných sil jangovou silou (Snyder, 2002). Většina velkých civilizací chápala divoký svět přírody jako nebezpečí, jemuž je třeba vládnout. Agresivita, sebeprosazení, boj o naše hranice i o přežití patří nutně k životu. Její oddělení od jeho prapůvodního spojení se silami jinu, ženství či životní rozmanitostí, však přináší pouze zkázonosnou destrukci. V další podkapitole se budu podrobněji věnovat právě tomuto lidskému vyrůstání z přírody v souvislosti s tělesností.

III.6 Tělo a divočina

“Naše těla jsou divoká. Bezděčný rychlý pohyb hlavy při výkřiku, závrat' při pohledu ze srázu, srdce v krku ve chvíli nebezpečí, lapání po dechu, tiché okamžiky odpočinku, pozorování přemýšlení – to všechno jsou univerzální reakce těla savce“ (Snyder, 2005, s.23).

²⁵ To se odráží také v debatách o protikladném vztahu přírody a kultury. Je nasnadě se domnívat, že právě tento ostrý dualismus mezi lidskou kulturou a přírodou přispěl k odcizení člověka nejen přírodě, ale také sobě samému. Jak zmiňuje Jitka Ortová, koncepci protikladnosti přírody a kultury kritizoval již sociolog Alfred Weber (1868-1958). Weber naopak prohlašoval, že kultura i civilizace z přírody vycházejí. Zatímco pro kulturu je příroda zdrojem inspirace a duchovní tvorby, civilizace tyto přírodní zdroje využívá, rozšiřuje (Ortová, 1999) a často i zneužívá. Weberův názor je součástí proudu myšlení různých nezávislých myslitelů konce 19.století jako Darwin, Nietzsche aj. Podobně jako tyto autoři nacházejí někteří současní autoři, že na přírodu se nemůžeme dívat jako na něco zcela odlišného od člověka. Naopak, příroda je naší součástí, neboli my jsme součástí přírody.

Předchozí text ukázal tělo jako domov člověka. Domov je dimenzí, která je potřebná pro bezpečný vývoj a naplňování lidských, biologických i psychických, potřeb. Potřeba řádu a srozumitelně uspořádané struktury domova je základní lidskou potřebou. V obydlování domova lidského těla se tato potřeba srozumitelnosti setkává s chaosem i řádem přírody, s proměnlivostí přírody tělesnosti.

Naše životy probíhají v cyklických fázích mnoha rytmů. Patří k nim střídání dne a noci nebo opakování ročních období. „*Rytmus je obecnou charakteristikou života, na které se podílejí všechny živé bytosti, a tedy i lidé*“ (Condrau, 2006, s. 171). Každý člověk zároveň prožívá osobní cykly svého individuálního vývoje. Kromě základního životního cyklu od početí do smrti jsou to kratší či delší cykly začátků, krizí, vrcholů, sbírání a dávání plodů, postupného ztrácení sil a smrti – uzavření cyklu. Na základní úrovni pocítujeme tyto cykly každodenně v našich tělech. Tzv. orgánové hodiny střídají různé funkce a aktivace tělesných orgánů. S tím souvisí proměny naší vnímavosti a zvýšené citlivosti k různým orgánům. Nádech a výdech, rytmus srdce... (Šalátová, 2004/3).

K zviditelnění významu rytmických struktur v živém světě přispěl ve 20. století systémový přístup, který objevil, že „*uspořádané struktury vznikají z rytmických struktur*“ (Condrau, 2006, s. 171). Psychosomatika, která vidí nemoc jako důsledek nerovnováhy v systému člověka, ukázala, že synchronizace životních rytmů je významná pro zdraví člověka a jeho začlenění do nadřazených rytmů svého okolí (tamtéž, s. 358).

Helena Šalátová hovoří o důležitém úkolu každého člověka, rozpoznat pohyb změny energie „*vysledovat její osobně typické vlnění a využít ho ve svůj prospěch*“ (Šalátová 2004/2). Pro každého člověka je totiž charakteristický jedinečný způsob rytmu dýchání, pohybu a řeči. „*Rytmické vzorce charakterizující každou lidskou bytost jsou odlišné projevy jednoho osobního rytmu, „vnitřního pulsu“, který je esencí osobní identity*“ (Capra, 2002, s. 332). Helena Šalátová také upozorňuje, jako mnohé další autorky (např. Estéz), že naladit se na rytmy svého těla umožňuje ženám menstruační cyklus (Šalátová, 2004/2).

Také Manfréd Schmidt Brabant vnímá nalezení vlastního rytmu ve všedním dni jako získání životní síly. Tato síla se manifestuje právě v rytmickém střídání, neboť k rovnováze života patří také napětí, které „*vzniká střídáním výšek a níží*“ (Schmidt-Brabant, 2002, s.58). Schmidt- Brabant říká, že toto je jedno z největších tajemství života: „*utvářet běh času tak, aby nás čas netísnil, aby se stal zdrojem síly a inspirace*“ (tamtéž). Podle amerického myslitele Dane Rudhyara je člověk „*středem universálního Života cyklické změny*“, v němž se vědomí prolíná s nevědomím, individuální s kolektivním a racionalita s iracionalitou (Rudhyar, 1999, s. 9).

Tělo je domovem člověka a tedy kulturním výtvozem, zároveň však zůstává hluboce spojené s přírodou. Vtipně to vystihuje R.F. Murphy následující větou: „*Homo Sapiens se vyznačuje tím, že je jednak zvířetem, a tím také součástí přírody, ale také tvůrcem kultury, což je dvojznačnost, jež z nás dělá jak opice, tak anděly*“ (Murphy, 1999, s.45). Neustálá proměna, spojení s biologickými cykly, potřeba uspokojit základní životní potřeby a instinkty – to všechno nás spojuje s ostatními přírodními tvory. Hluboce zakotvené biologické potřeby, jež tvoří náš každodenní život, a všechn vnitřní a vnější pohyb, který je s ním spjat – to jsou stopy divokého v nás. A nejen stopy, ale celá stáda divokých koní, smečky vlků, zuřících medvědů, a prchající plaché zvěři. Prastaré období vývoje člověka jsou hluboce uloženy v prapaměti našich těl a myslí. Německý ekolog Marco Bischof mluví o existenci vnitřní divočiny jako o činnosti „*hlubokých vrstev naší existence a našeho vědomí, které korespondují s ranými stádii vědomí a s ranými fázemi lidskosti*“ (Bischof, 2005, s. 80-1). Podobně Jitka Ortová rozlišuje „archetypální základy života“, které se vyvíjely v době antropogeneze, a jež jsou podstatné i pro další rovnovážný vývoj současného člověka (Ortová, 1999).

Z hlediska archetypální symboliky je příroda a divočina – les, místem nevědomí. Např. v současné psychoterapii je obraz lesa nebo divočiny v imaginaci považován za symbol toho, že se určitá energie nachází v nevědomí. Rovněž v mytologii je divočina hájemstvím jedné z podob Velké Matky, jako byla např. řecká bohyně Artemis – panenská lovkyně. Toto spojení Panny s Matkou ukazuje na prastaré pojetí posvátného panenství, které je charakterizováno nespoutaností a neutuchající tvořivou silou²⁶. Divočina jako oblast nevědomí je totiž zároveň lůnem všeho nového, zdroj povstávání nových tvarů všeho živého. Marco Bischof tak hovoří o tom, že existuje „*hluboká souvislost mezi divočinou a obnovou*“ (Bischof, 2005, s.79). Zmiňuje rovněž nález Davida Abrama, že všechny výtvořiny lidství jako jazyk, vědomí minulosti a budoucnosti i samotný rozum pochází z integrace člověka

²⁶ V této souvislosti je třeba připomenout, že C.G.Jung pojímal nevědomí jako samý základ našeho bytí, z něhož vyrůstají mocné instinkty – archetypy (Jung, 1993). Tyto duchovní pravzory se pak konkrétně manifestují prostřednictvím symbolů. Psychoterapeut Roger Muchiell, zmiňovaný V.Boreckým, zavádí pro organicky žitou dimenzi afektivního života, ve kterém má psychika a tělo stejný smysl, termín protovědomí. Tato dimenze „*není ani reprezentativní, ani reflektivní, ani kritická, ale integrálně a výlučně žitá*“ (Borecký, 1998, s. 61).

s přírodním světem (srov. Bor, Weber, Lowen²⁷). Bischof upozorňuje na fakt, že si toho, že naše kultura závisí na přírodě, nejsme vědomi. Přesto mnoho myslitelů nachází kořeny lidské kultury v přírodě. Jiří Zemánek poukazuje na to, že Henry David Thoreau vnímal kulturu jako součást evolučních toků přírody ještě před tím, než vystoupil se svou teorií Charles Darwin (Zemánek, 2005).

Vnímání divočiny jako tvůrčího základu, z které povstává naše přirozenost, souvisí s posvátnou úctou k divokým tvorům. Divoká zvířata v mýtech společností žijících ve spojení s přírodou odedávna spojovala lidský rod s rody jiných tvorů. Přírodní národy byly v úzkém vztahu se svými totemovými zvířaty. Komunikace s nimi vedla archaického člověka v jeho osobním růstu, k realizaci schopností v určitém energetickém prostoru. V současnosti se těmito tradičními zasvěcovacími rituály inspiruje řada tvůrců - terapeutů, umělců i ekologů. Zážitek archetypálního vztahu člověka a zvířete vede zasvěcovaného za brány civilizovaného světa do nespoutané divočiny „*coby oné mocné, vznešené, štědré i nezkrotné Pramatky, která lidské bytosti obdarovává, ale také jim někdy všechno neúprosně bere*“ (Zemánek, 2005, s.43). S tím pracuje např. známá technika, používaná v hlubinně ekologických dílnách, při níž se její účastníci vcítují do mimolidských rostlinných a živočišných druhů²⁸.

Archetypální zvíře jako průvodce může dnešnímu člověku otevřít zapomenutý svět vlastních smyslů, a tak mu pomoci lépe vnímat a chápat instinkty těla, které měl hlavní západoevropský civilizační proud tendenci potlačovat. Toho využívají současné směry psychoterapie pracující s vnitřní imaginací. C.P.Estéz, jungiánská terapeutka, hovoří ve své knize „Ženy, které běhaly s vlky“ (1995, česky 1999) o divokém v nás jako o vlčí podstatě. Pozorování života a chování vlků vnímá autorka jako moudrou školu pro nalezení vlastních ztracených instinktů. Její práce analogicky spojuje etologii volně žijících vlků s psychickou proměnou v různých fázích, zejména ženského, života. Estéz nachází v hloubce lidského nitra *divokou ženu*, která není zkratitelná žádnými civilizačními zásahy. Ta je, jak už bylo řečeno, jednou z podob Velké Matky. Toto „divoké“ v nás je zdrojem instinktu, který, pokud o něj pečujeme a kultivujeme ho, činí náš život tvůrčí a nespoutaný. Estéz, stejně jako mnoho jiných autorů čerpajících z vlastní zkušenosti, nalézá v prasle moudrosti biologických instinktů zdroj nevyčerpatelné životní moudrosti.

²⁷ Také Jiří Šmajš vyjadřuje názor, že kultura „*buduje své vlastní struktury a čerpá energii i materiál jen z přirozených struktur Země*“ (Šmajš, 2001, s. 141)

²⁸ viz. podkapitola Ekologická práce a tělo

Cesta k naší vnitřní divočině je oživující i nebezpečná. Divočina v sobě obsahuje potencialitu dosud nezrozených možností, ale stejně tak je chřtánem chaosu a podsvětím. Vetřelec zde může být roztrhán silou živlů, divokými zvířaty a svými rozlícenými instinkty jako starořecký mýtický lovec Alkaión toužící spatřit Artemis. Divočina je totiž nejen dávající Velkou Matkou, která rodí, ale která také život bere. „*Temná Bohyně je intimní bohyně. Zabývá se zrozením a smrtí, zasvěcením, změnou, léčením a bolestí. Není o ascendování, nevyhýbá se ničemu, není hodná. Je o syrové pravdě, o těle a pocitech a prastarém vědění, o moci krve a o temnotě, je o hlubokých volbách a o silné konfrontaci. Je nemilosrdná a přece je milost sama - milost smrti, osvobození, změny*“ (Meredith, 2008).

Například zmíněná řecká Artemis je ve své další podobě také bohyně Hekaté, která vládne temné fázi měsíčního cyklu a noci. Jednou z podob této trojjediné²⁹ Matky je i Černá Madonna. Černá barva její tváře symbolizuje proces proměny, který je spojen se smrtí starého a znovuzrozením. Velká Matka je prastará bohyně proměn, známá v mnoha kulturách jako bohyně života a smrti.

Marion Woodmanová odhaluje, že snahy o potlačení tohoto ženského principu Velké Matky v západní civilizaci vedly k zesílení její temné podoby, známé z pohádek jako Baba Jaga. Západní konzumní způsob života, závislý na uspokojování hmotných potřeb a na neomezeném růstu, živí hladový chřtán této prazákladní podstaty života (Woodmannová, 2002). Stejně jako hrdinové pohádek (např. Perníková chaloupka) jsme tak ohroženi pohlcením temným aspektem Velké Matky nacházejícím se v lese nevědomí. Také Zdeněk Neubauer a Tomáš Škrdlant hovoří o opomíjeném ženském principu – zapomenuté Zemi jako o odvrácené tváři evropské vzdělanosti, jako o Stínu západní civilizace (Neubauer, Škrdlant, 2002, s. 135). Jako obyvatelé západní společnosti máme tendenci ztrácet kontakt s divokou přírodou a zároveň i úctu k ní, jež v sobě nese důvěru v tělo a proměny života a smrti v mnoha jedinečných neopakovatelných podobách. C.P.Estéz k tomu říká: „*Není náhodou, že panenská příroda naší planety mizí spolu s tím, jak ztrácíme porozumění pro naši vlastní vnitřní nespoutanost. Není tak těžké pochopit, proč se na staré lesa a stařeny pohlíží jako na nedůležité zdroje. Není to zas takové tajemství. Není rovněž náhodou, že vlci a kojoti, medvědi*

²⁹ Trojjediná - 3-fázová Bohyně souvisí s ženským aspektem Božství (celistvosti universa) cyklickým pojetím života. Bílá Bohyně Panna je symbolem celostní fáze (v křesťanské ikonografii zviditelňovaná jako Panna Marie) reprezentující všepropojenost vesmíru. Červená Bohyně Matka je symbolem hojnosti tvůrčí fáze představující: „...mnotvárnost kreativních procesů ve vesmíru, které za svůj vznik vděčí principu žensky-mužské polarizace a z ní vyplývajícího vzájemného působení“ (Pogačnik, s. 19, 2000) a je zobrazována jako Marie - matka Boží. Třetí fázi představuje právě zmíněná Černá Bohyně, symbolizující rozklad struktur a jejich proměnu, je známá jako Černá Madonna nebo Maří Magdaléna (tamtéž).

a divoké ženy mají podobnou pověst. Sdílejí příbuzné instinktivní archetypy, a jako takoví jsou mylně pokládáni za nemilosrdné, zcela přirozeně nebezpečné a dravé“ (Estéz, 1999, s.15).

V západoevropské civilizaci však byla rovněž potlačena mužská divokost. Z uvědomění a reflexe této skutečnosti vychází již v 19.století řada autorů. Friedrich Nietzsche upozorňuje na význam dionýského principu, který lze spojit právě s divokostí. H.D.Thoreau vnímá divokého člověka za hodnotnějšího než člověka zušlechtěného civilizací (Thoreau, 1995). Divokost je spjata s tvořivostí, která vyvěrá z otevření se silám našich smyslů, jež nemůžeme kontrolovat. Významným bodem mužského objevování divokosti je právě toto uvědomění, a zároveň otevření se nespoutanosti a tajemstvím proměnlivosti života. To zahrnuje vzdání se urputnosti racionalizace a tendence vše zanalyzovat a pochopit (Abram, 2008).

V současnosti o archetypální bytosti *divokého muže* píše Richard Rohr a Joseph Martos v knize „Cesta divokého muže“ nebo americký básník a esejista Robert Bly ve své knize o proměně mužské identity v současnosti „Železný Jan“. Bytost divokého muže je mužským protějškem divoké ženy. Je spojena s mužskou sexualitou, stejně jako s vnímáním posvátnosti smrti, zranění a smutku. V prastarých loveckých rituálech byl uctíván právě Vládce nebo Osvoboditel zvířat, známý v mnoha příbězích také jako Pán lovu. Uctívání přítomnosti této božské bytosti zasvěcovalo muže do rituálu lovu, v němž se lovec skrze utrpení a smrt zvířete setkával s duší zvířete. Tento rituální zážitek mu umožnil setkat se s divokými silami uvnitř sebe sama. Tyto síly vyplouvaly na povrch v pocitu posvátné úzkosti ze smrti i úcty k životu (Bly, 2005). Leonard Shlain se domnívá, že prastaré rituály zabítí totemového zvířete spojovaly celou loveckou společnost zážitkem posvátné hrůzy při prolití krve zvířete, považovaného za totemového předka rodu. Později byly transformovány do podoby smrti boha jako byl např. egyptský Osiris, řecký Dionysos či Adonis (Shlain, 1999).

V této souvislosti upozorňuje řada autorů, že také cesta k vlastní celistvosti musí proto nutně vést skrze setkání s temným divokým aspektem Velké Matky, stejně jako s potlačeným aspektem Divokého muže. Jedinou cestou z krize je pokusit se tyto divoké přírodní síly v nás kultivovat.

Ve své interpretaci ruské pohádky „Car panna“ naznačuje Marion Woodman několik důležitých indicií, které nám při setkání s bytostí divoké Matky mohou pomoci „nebýt sežráni“ – tj. pohlcení našimi nevědomými instinktivními a zanedbanými potřebami. Nejdůležitějším předpokladem pro vstup za brány obvyklého vnímání je posvátná úcta. Znamená to především ctít její moudrost, což může být to nejtěžší, pokud jsme zvyklí

ignorovat signály našeho těla a cyklicky měnící se podstatu bytí. „Žena v nás“ nás prostřednictvím kontaktu s našimi city, intuicí, vnímáním tvarů a imaginací spojuje s našimi zapomenutými skutečnými potřebami.

Robert Bly upozorňuje, že návrat k tvůrčí divokosti v kořenech našeho lidství má u mužů a žen rozdílnou podobu. Pro ženy je důležité uvědomit si potlačené stránky divokého ženství, spojené s Velkou Matkou. Pro muže je naopak nezbytné, vymanit se z nezralosti a těsné mateřské náruče její civilizací pokřivené podoby. To se může stát pouze prostřednictvím nalezení vztahu k vlastní divokosti, k Divokému muži. Specifikou setkání s divokým mužstvím je posílení mužské tvůrčí nespoutanosti a bojovnosti, a také zasvěcení prostřednictvím přijetí smutku a osobních zranění. Mužská cesta zahrnuje rovněž schopnost hravosti a vtipu, který je schopen povznést se a odpoutat od těžkosti lidského údělu, jiným způsobem než snahou o racionální kontrolu. Gary Snyder popisuje archetypální postavu Kojota, Zajíce nebo Havrana, známého ze severoamerických indiánských příběhů, právě jako trickstera, hráče, šejdře a vtipálka (Snyder, 2002). Podle Snydera tato postava, muž a zároveň zvíře, ukazuje na živé spojení původních obyvatel Ameriky s přírodou a zemí (tamtéž). V příbězích o něm mají důležitý význam nemravné historky, které probouzejí spontánní smích. C.P. Estéz považuje tento smích spojený s necudností za posvátný lék, který „obnovuje moc a sílu“ (Estéz, 1999, s.294).

Stejně jako *divoká žena*, tak i *divoký muž* propojuje člověka s jeho tělesností, instinkty a tedy nevědomím. Obě tyto archetypální bytosti totiž spojují život se smrtí, vědomí s nevědomím, každý odlišnými způsoby. Klíčovou roli při zasvěcení přitom hraje jejich vzájemné setkání – již v archaických rituálech známé jako *posvátná svatba*. Bly uvádí tvrzení Johna Pfeiffera, který říká, že prehistorické jeskyně sloužily současně jako svatyně rituálů plodnosti Velké Matky i k loveckým rituálům zasvěcených Vládci zvířat (Bly, 2005). Posvátné spojení panenské Bohyně (Velké Matky) a divokého muže jako Vládce zvířat bylo v mnoha archaických společnostech součástí jarního rituálu (např. Keltové ho nazývali Beltaine). Také Shlain upozorňuje na spojení rituálů posvátné smrti mužského loveckého boha s periodickými vegetačními oslavami jarního návratu a letní vlády bohyně Matky Země. Právě tato bohyně měla moc zabitého boha opět probudit k životu (Shlain, 1999). Přestože se v současnosti tyto rituály již nekonají, je i nadále v našich životech nezbytné spojení protikladů divokého vnitřního muže a divoké vnitřní ženy³⁰. Jejich spojení je podstatou

³⁰ C.G.Jung (1875-1961) zviditelnil význam spojení protikladů ve svých spisech, které pojednávají o alchymickém *Hieros gamos*.

tvůrčího vývoje člověka, kreativního každodenního uchopení protikladů v našem životě. Je prázákladním mystériem plození biologických, stejně jako duchovních dětí.

Otevřít se divočině v nás znamená nechat se zasvětit, vstoupit do mystéria cyklů těla a duše, které nemohou být nikdy zcela poznány. I v archaických společnostech se iniciační rituály odehrávaly právě v divočině – v buši. Právě zde procházel neofyt symbolickou smrtí, průchodem podsvětím a znovuzrozením (Eliade, 1992). Z úcty k naší vnitřní divočině také vyplývá pozornost ke skutečnosti, že jsme; slovy hlubinných ekologů: součástí „*společenství všech živých bytostí*“. Naše divoké pudy a potřeby nemůže civilizace nikdy zcela potlačit, zkrotit. A pokud se o to pokusí, vede to pouze k disharmoniím a poruchám životního cyklu,³¹ k osobním krizím (např. ve formě nemoci, stále se opakujícího problému atd.) i ke krizi ekologické³². V této souvislosti Christiane Northrupová upozorňuje, že Země nepřestane být ničena dokud neskončí znásilňování ženství a násilí na bezbranných (Northrupová, 2003).

III.7 Tělo jako krajina

Lidské tělo je divoké, spojené s přírodou. Zároveň je však pro člověka domovem. Je to však domov, který každý člověk musí najít. Pokud chápeme naše tělo jako proměnlivou situaci v neustálém pohybu, otevírá se souvislost těla a krajiny jako dynamický vztah soužití. Krajina našeho těla a tělesnost krajiny jsou pak dva vzájemně propojené aspekty téhož. Anna Hogenová mluví o tom, že „*příroda je jen prodloužené naše vlastní tělo*“ (Hogenová, 2007), které je součástí neustálého proměnlivého pohybu života. Také Ana Pogačnik, zabývající se vícedimenzionálním zkoumáním krajiny, zdůrazňuje, že: „*Nejsme totiž pouhou částí Země, a tak i krajiny, nýbrž skrze svou přítomnost jsme krajinou samotnou a svými těly jsme samotnou Zemí*“ (Pogačnik, A., 2007).

³¹ Mircea Eliade upozorňuje na fakt, že vlastnosti a součásti skutečnosti, které člověk pod tlakem kulturních či osobních norem potlačuje a upozaduje, existují v našem nevědomí, a vždy se nějakým způsobem projeví. Tuto skutečnost důkladně zkoumal zakladatel hlubinné psychologie C.G.Jung ve svých pojednáních o archetypu Stínu. A vysvětlil tak například příčiny nenadálého vzrůstu fanatismu nacistické ideologie v Německu, který vedl až k tragédii II.světové války.

³² Např. Socioložka Hana Librová vnímá „smír s divočinou“ také jako důležitý krok pro zachování kulturní krajiny. Zmiňuje oblast lidské kultury – intenzivní zemědělství, ve které dochází k hospodaření s krajinou na její úkor jako např. hubení škůdců pesticidy, pěstování monokultur, ničení plevelů a samotné rušení „divokých oblastí“ jako jsou mokřady a remízky z náletových keřů. Zdůrazňuje, že v převažujícím současném postoji zemědělce jde o silovou manipulaci s přírodou ve jménu růstu tržního hospodářství. Možnost spatřuje v ekologickém zemědělství, které respektuje existenci rozmanitých druhů a je si vědomé např. přínosu určitého množství plevelů pro pěstování rostlin, čímž přemáhá zakořeněný atavismus (in H.Librová, sb. 2001).

Jiří Zemánek zmiňuje podobný náhled Davida Abrama, který navazuje na Lovelockovu teorii planety Země jako celistvého organismu. Abram při tom zdůrazňuje, že my sami jsme součástí organismu Země - bytosti Gaii. Zároveň upozorňuje na zapomenutý význam zemské atmosféry – vzduchu pro naše vnímání i myšlení. *„Toto uvědomění nám umožňuje znovu zaujmout místo ve skutečném světě, v kterém žijeme. Z tohoto hlediska podle Abrama nežijeme na planetě, ale doslova v ní. Jsme obklopeni živou bytostí Gaiou, jejíž jsme součástí“* (Zemánek, 2005). Abram, který se také odvolává na fenomenologickou filosofii Merleau – Pontyho (podobně jako u nás Anna Hogenová) chápe vztah člověka a místa (tedy krajiny) jako společenství, v němž mezi oběma probíhá dialog beze slov.

Tímto mimoslovním dialogem, který probíhá v našem těle, se intenzivně zabývá konceptuální umělec Miloš Šejn, který již více než 10 let vede mezioborový výzkum vztahu krajiny a těla, nazvaný „Bohemiae Rosa“. Ve své reflexi praktických zkoumání tohoto krajinného projektu si Šejn všímá také toho, jak charakter krajiny ovlivňuje průběh dílny, a uvažuje o antropogenních tvarech krajiny a krajinách uvnitř našich těl. *„Uvnitř našich těl existují nekonečné variace krajin a ty přirozeně mohou být popsány ve fyzikálních termínech třeba jako řeka proudící krve, zakořenění jako strom, myšlenky plující jako oblaka. Podobně v termínech stavby terénu můžeme hovořit o krajině v lidské dlani, o chrámu srdce nebo o tělech věží“* (Šejn, 2008).

Šejnovo svědectví, vycházející z výzkumu jeho experimentálních dílen, dokládá to, co Gregory Bateson nazývá „spojující podobou podob“ (pattern of pattern which connects). Bateson upozorňuje na to, že podoby nejsou strnulé, jak je má tendenci chápat naše pohodlné myšlení. Naopak, jedná se o dynamický pohyb *„tanec interagujících částí, teprve druhotně omezený fyzickými možnostmi a charakteristickými požadavky organismu“* (Bateson, 2006, s.23).

Gregory Bateson mluví o vzájemnosti přírody a člověka jako o zrcadle, v němž se odráží naše animálnost, kterou chápe jako oduševnělost všeho živého: *“Tam na druhé straně zrcadla, „v přírodě“ jsem nespatriil svou chtivost, dravost, to čemu se říká „animálnost“ nebo „instinkty“, ale spíše kořeny lidské souměrnosti, krásy a ošklivosti, estetiky, samo lidské žití – i trochu té moudrosti. Moudrost člověka, jeho tělesný půvab a dokonce i sklon vytvářet krásné předměty jsou stejně „animální“ jako jeho krutost. Koneckonců, samotné slovo „animální“ přece znamená „vybavený duchem a myslí“ (lat.animus)“* (Bateson, 2006, s.16).

I Ana Pogačnik hovoří o „dvojitém zrcadle“ člověka a krajiny. Při svém zkoumání objevila, že každé místo rozrezonovává různé struny a bloky uvnitř nás samých. Krajina, ve které jsou

vtisklé lidské vzpomínky, „*nám nabízí zrcadlo, v němž můžeme poznat a objevit naše nové stránky a směřovat je k nerozluštěným otázkám našeho života*“ (A. Pogacnik, 2007). Tak jako se člověk snaží být lékařem či léčitelem krajiny, je i krajina pro člověka terapeutem a moudrým učitelem.

Toto *zrcadlení* chápe Stanislav Komárek jako jungovskou projekci nás samých do přírody a upozorňuje na to, že málokterý ekolog si jí je vědom. „*Živá příroda je tedy mnohem spíše zrcadlem, v němž spatřujeme to, co v něm spatřit chceme*“ (Komárek, 1997, s.96). Podle Komárka je např. silné znepokojení nad ničením přírody projikovaným zoufalstvím nad stavem našeho „vnitřního prostředí“.

Vzájemné zrcadlení těla a krajiny je oboustranné. Tak jako lze připodobnit tělo ke krajině, lze i krajinu vnímat jako lidské tělo. V uctívání Velké Matky Země, které zde bylo uvedeno v kontextu domova a divočiny, je Země nahlížena jako antropomorfní bytost. Archaické kultury, podobně jako alchymistické metafory, považují za její tělo zemi a za její vlasy rostliny. Doly, prameny i ústí řek zas byly přirovnávány k děloze Země. Z tohoto hlediska staří metalurgové s přírodou „spolupracovali“ na urychlení embryonálního vývoje tvořících se minerálů (Eliade, 1998). Jeskyně a sluje, vnímané jako vagina Země, byly dějištěm významných obřadů, jako např. posvátných svatebních obřadů (tamtéž).

Ve spojení divočiny a domova v těle člověka vidím zásadní ekologický význam vztahu člověka k tělu a k okolnímu prostředí. Právě v ekologii se totiž setkávají dvě protikladné tendence: péče o potřeby životního prostředí a o potřeby člověka. Jinými slovy, stýká se zde příroda s kulturou. Člověk si ovšem často svých skutečných potřeb není vědom a nahrazuje je jinými, což vede k bludnému kruhu nenasycení. Taková to situace zmatení (a vyhledávání stále nových a nových) potřeb bývá rozpoznávána kritiky současného postmoderního světa (např. Baumanův „sběrač požitků“). Toto téma se však objevuje už v mýtických vyprávěních. Pokud hrdina neprošel pročišťující proměnou svých emocí, není dostatečně zralý na to, aby zodpovědně a adekvátně čelil situaci a použil sil, které mu byly bohy dány.

IV. EKOLOGICKÁ PRÁCE A TĚLO

V současných ekologických přístupech, které pracují s tělem, se vychází ze zkušenosti, v níž je tělo zažíváno jako moudrá bytost. Tato tělesná moudrost je nashromážděná milióny let zkušeností vývoje lidského rodu. Theodor Roszak spatřuje ve změně uvědomování si našeho těla možnost kulturní revoluce. Porozumění tělu a přírodě zevnitř se totiž děje poznávacím

procesem, a proto je „*integrovaným organickým poselstvím*“, na rozdíl od akademicky vědeckého hromadění dat zaměřeného pouze na malou část skutečnosti (Roszak, 2005, s. 120).

I v dobách vlády racionality se však ve vědě objevovali lidé, pro které byl živý vztah ke zkoumanému vědomou spontánně zakoušenou zkušeností. Patří mezi ně pozoruhodná americká genetička Barbara McClintock (1902-1992), která vnímala přírodu jako aktivního partnera. McClintock například tvrdila, že nejlépe přírodě porozumíme skrze její úžasnou rozmanitost forem, spíše než odhalováním tzv. přírodních zákonů. Při svých zkoumáních si všímala hlavně zvláštností a mnohotvárností přírody. Používala při tom intuici a tělesné vjemy, dáváje tak důraz na své vnitřní pocity³³ (Kiczková, 1998).

O rozvoj metody práce s tělem v ekologické práci se zasloužila hlubinná ekologie. Toto hnutí se začalo formovat v 60. letech 20. století. Jeho významnými představiteli jsou norský filosof Arne Naess a američtí ekologové jako např. Bill Devall, George Sessions, John Seed a Pat Flemingová. Pro Naesse znamená pojem *hlubinný* především míru ponoření se do problému, která zahrnuje osobní účast a schopnost „údivu“ či jiného osobního prožitku (Naess, 1996). Proto má v hlubinné ekologii velký význam praktická akce, ať už ve formě „prožitkové dílny“ nebo happeningové demonstrace vyjadřující nesouhlas s konkrétním devastováním životního prostředí. Hlubinní ekologové se snaží nalézt kořeny našeho přístupu k přírodě pomocí prožití vztahů k mimolidským bytostem. Součástí tohoto úsilí je rozvoj ekologického rozměru našeho „já“ a překonání antropocentrického a kořistnického vztahu k přírodě (Macyová, Flemingová, 1993).

Naess a další hlubinní ekologové hledali způsob změny lidského antropocentrismu prostřednictvím praktických „dílů“, které se staly známe jako „Shromáždění všech bytostí“. Hlubinně ekologická dílna je experimentálním tvůrčím prostorem, v podstatě formou skupinové terapie – nebo přesněji „společenské“ terapie. Naess totiž vyslovuje nutnost nalezení společenských terapií, které „*budou léčit naše vztahy s mnohem větším společenstvím, společenstvím všech živých bytostí*“ (Naess, 1993, s.35).

Patrná je zde inspirace gestalt terapií, která pracuje s technikou ukotvení vnímání prostřednictvím tělesného zvědomění přítomného pocitu. Dílna se také podobá „rituálu“ v archaických společenstvích. Zahrnuje dynamické i klidové fáze, pracuje s hudebním i výtvarným vyjádřením. Může, ale nemusí, se uskutečnit na významném místě, které účastníci vnímají jako posvátné (hory, staré hradiště, apod.). Způsob práce zahrnuje různé techniky,

³³ Barbara McClintock byla významnou genetičkou, objevila teorii genetické transpozice, která však byla uznána až po 40 letech.

kteřé propojujı́ práci s tělesně zakotveným vnımáním a imaginací. Jejich konkrétnı́ příklady budou uvedeny na dalších stránkách této kapitoly.

Ve stejné době jako hlubinná ekologie vznikají v různých zemích Ameriky, Austrálie a západní Evropy další sdružení, které se v mnohém podobají hlubinně ekologickým dílnám. Například v Německu a Velké Británii působí od 60.let geomantické hnutí, které se vyvinulo z hippies hnutí tzv. „Mystérií Země“ (Earth – Mysteries). Významnými postavami, které stáli u zrodu geomantických aktivit, byli protagonisté kontakultury John Michell nebo Nigel Pennick (Bischof, 2008). Geomantie navazuje na staré předkřesťanské vědění o tzv. ley-liniích – silných energetických liniích, místech a zlomech, které si naši předkové uvědomovali při zakomponovávání stavebních prvků do krajiny. Ze zkoumání různých míst vychází další aktivity, které se podle dispozic aktérů zaměřují např. na tělesné vnımání míst, zkoumání vztahu mýtů, imaginace a krajiny apod. V současnosti v Německu v rámci geomantického hnutí působí skupina tzv. Mediagruppe kulturell kreative (Mediální skupina kulturních kreativců), založená v 90.letech 20.století. Skupina se zaměřuje na vydávání časopisů (jako např. německý Hagia Chora) a pořádání geomantických workshopů.

IV.1 Osobní ekologie těla a duše

Ekologicky orientovanı́ autoři, kteří docházejí k nutnosti obratu našeho přístupu ke skutečnosti, považují za nutnou osobní angažovanost k celospolečenské změně, která souvisí i s naší osobní proměnou.

Jitka Ortová považuje za podstatnou osobnostní integritu jedince, který je svébytnou osobností a váží si sám sebe. K tomu je však potřeba osobně o tuto celistvost pečovat, a zaměřit se jak na vztahy a kooperaci, tak na rozvíjení porozumění vlastní emocionalitě a imaginaci. Z podobných východisek vychází i Naessův požadavek na „sebeaktualizaci jedince“, kterou autor vidí především v uvědomění si sebe jako součástí rozvětvené sítě živých vztahů s ostatními bytostmi. Takový přístup podle něj otevírá cestu k soucitu se vším živým a k uvědomění si, že i naše životy jsou součástí přírodních cyklických proměn (Naess, 1996). Naess však upozorňuje na nutnost zachování vědomí vlastní jedinečnosti a také jedinečného poslání lidstva (tamtéž),

Také Gary Snyder, inspirovaný zen-buddhismem vyzývá k proměně vědomí směřujícího k obratu od izolovaného chápání lidstva jako vládce nad přírodou, k znovupochopení vzájemné jednoty všeho živého. „*Musíme najít vlastní cestu, jak začít chápat koloběh*

minerálů, vody, vzduchu a živin jako posvátný – a tento vhled musíme zahrnout do svého osobního duchovního hledání a vsunout jej do všech moudrých učení, kterých se nám v minulosti dostalo. Vyjádřit to lze jednoduše: cítit vděčnost k tomu všemu, zodpovídat za všechny své činy, udržovat kontakt se zdroji energie, které proudí naším životem...“(Snyder, 2002, s. 167).

Anna Hogenová připomíná, že „*poznání sebe sama (Gnóthi seuthon!)* znamená *sebepoznání člověka jako žijící bytosti skrze tělo. Ovšem sebepoznání tohoto druhu končí opět u zakládajícího celku, tj. u péče o duši*“ (Hogenová, sb. 2006, s.32). Tato péče o duši prostřednictvím hledání domova v těle i setkání s naší vnitřní divočinou těla je cesta nebezpečná a dobrodružná. Je jasné, že se na ní člověk, dříve či později, setká se svými bolestmi, traumaty, omezením i démony. Ekologové usilující o celostní přístup k přírodě mohou proto spolupracovat s psychoterapeuty, kteří pracují s propojením těla a duše již několik desetiletí.

Jak už bylo zmíněno, prožitkové techniky v ekologické práci mají blízko ke Gestalt terapeutickému experimentu, který prostřednictvím uměleckého projevu vede k uvědomění vnitřních dějů a k rozvoji otevřených možností těla a duše. Experiment prožitkového ekologického přístupu navíc mívá k vzhledu do nitra zkoumaného jevu (v ekologickém kontextu tedy místa). Jeho poznání tedy záleží na schopnosti sebepoznání zkoumajícího. O souvislosti mezi aktuálními individuálními poznávacími schopnostmi, zkoumáním vlastního nitra a prozkoumávání světa byl přesvědčen již J.W.Goethe (Pleštil, 2006).

Marko Pogačnik považuje za nepostradatelný sebekritický postoj pozorovatele, „*který člověku v každém okamžiku umožňuje, aby si uvědomoval své meze, stav své konfrontace s vlastní osobností*“ (Pogačnik, 2000, s.156). Při práci s metodou celostního poznávání skutečnosti doporučuje Pogačnik zachování posloupnosti jednotlivých fází a neopomenutí přesného zaznamenání pozorování. Pogačnik nabádá k zachování postupu:

- 1.uzemňovací cvičení
2. zcitlivění
- 3.pozorování – (smyslové vnímání, intuice, imaginace)
4. interpretace.

Důsledný a postupný průchod všemi fázemi má svůj význam. V případě nedostatečného uzemnění může člověk ztratit schopnost rozlišování subjektivního zabarvení pozorování od skutečné kvality místa. Pokud dojde k zapojení kritické racionality již ve fázi pozorování, je

schopnost vnímat obrazy narušena³⁴. Podobně, v hlubinně ekologických dílnách, stejně jako v terapeutické psychohře, jsou přítomní nabádáni k soustředění se na fyzické pocity, realizaci tělesných pohybů a zdržení se racionálních výkladů a verbalizace přírodovědných znalostí o daném přírodním systému (Macyová, Flemigová 1992). Pouze tak je možné se bez racionálních omezení otevřít všem informacím, které v sobě místo nese.

Na druhé straně je při použití neracionálních metod důležitá systematičnost. Pokud není použita, může se mnoho cenných imaginativních informací ztratit. Vedení protokolu o pozorování je zárukou, že zkoumající své poznatky nezapomene a také může později vidět shody výsledků i jejich vzájemné souvislosti. Pogačnik používá připravenou mapu či terénní náčrtek, do nichž zaznamenává své tělesné reakce a pocity (Pogačnik, 2000). Hlubinně-ekologické techniky se zas provádí pod vedením nejméně jednoho člověka, který má roli průvodce rituálem. Také Miloš Šejn zaznamenává svá konceptuální umělecká sebevyjádření vztahů s krajinou audiovizuálně i textově.

IV.2 Konkrétní metody ekologické práce založené na tělesném vnímání

V následujících řádkách se zmíním o různých druzích tělesného poznávání v přístupech, které propojují člověka s krajinou.

IV.2.1 Umění chůze

Vnímání krajiny při chůzi se děje v přirozeném rytmu pohybu našeho těla, které prožívá všechny zvláštnosti místa. Chodidla jsou totiž jedním z citlivých orgánů, kterými můžeme vnímat. Jak říká Vít Erban: „*Chodidla ohmatávají krajinu pomalu, opatrně, ale naprosto spolehlivě, vnímají ji jako děj odehrávající se v čase. Během chůze se krajina zavíjí do našeho těla jako cívka, jako nepřetržitý záznam dojmů, jež nelze vymazat ani vyslovit, ale lze si je kdykoliv znovu přehrát*“ (Erban, 2002, s.111).

Prostřednictvím chůze se s přírodou setkával Henry David Thoreau, jež také napsal řadu pojednání o svých prožitcích a vhledech, vzniklých z této zkušenosti. Ten považuje cesty, po kterých kráčíme při toulkách přírodou, za symbol cest, kterými procházíme v našem vnitřním světě. Thoreau hovoří doslova o „umění chůze“, které je spojeno s poutníkovou schopností odejít do krajiny, jako by to bylo navždy. Toto umění „ztratit se v krajině“ umožňuje nechat čas plynout a otevřít se zážitku setkání s krajinou (Thoreau, 1995).

³⁴ Situaci lze připodobnit k umělecké tvorbě: pokud převáží pravidla nad spontaneitou vyjádření, ztrácí se v nejlepším případě „kouzlo“ i kvalita, někdy je však narušena sama schopnost tvořit.

Také pro Jiřího Zemánka je umění poutnictví cesta „dovnitř krajiny“, která ho přibližuje vztahu k Zemi. Samotné umění pak Zemánek chápe jako schopnost „*jak se dostat dovnitř*“.
(Zemánek, 2007).

Již starověká čínská medicína věděla, že na chodidlech jsou zakončení všech orgánových drah. Tato skutečnost je základem tzv. reflexivní masáže plosky nohou. Chůze naboso je také velmi dobrý způsob, jak si udržet zdravá chodidla, více si uvědomovat své tělo (uzemnit se) a získat o něm lepší představu (Masters, Houston, 1994).

IV.2.2 Vnímání kvality místa prostřednictvím celého těla

„Pouze kultura, která pohrdá smysly a vzdává se jich, může zapomínat na živou zemi tak naprosto, jak se to stává dnes nám“

David

Abram

Zakoušení jedinečné kvality místa skrze tělo je velmi prostý způsob poznávání. Děje se prostřednictvím pečlivého pozorování tělesných pocitů a vjemů. Genius loci každého místa na nás působí celostně. Synchronně reagují naše city, myšlenky i tělo.

Podobně jako v terapeutických směrech vycházejících z tělesně zakotveného prožitku, čerpá poznávání místa skrze tělo z důvěry v tělesnou moudrost. V hlubinně ekologických způsobech práce, kdy se člověk naladuje na veškeré vzpomínky místa, je nezbytnou součástí příprav na „komunikaci s místem“ tzv. uzemnění. Uzemnění spočívá v tom, že badatel vstupuje nejprve do bdělého kontaktu se svým tělem. Pouze skrze vnímání jeho reakcí, může být plně ukotven v přítomnosti a vnímat prostředí daného místa. Jak říká Hogenová „*tělo, háže kotvu do teď*“ (Hogenová, 2007, s.7). Mezi tělem a jeho okolím probíhá dialog předreflexivní povahy, který nepřipouští reflexivní analýzu, a v němž má ústřední roli vnímání (Hogenová, 2007).

Jak už bylo zmíněno, důvěra ve smyslové vnímání při přírodovědném zkoumání byla vlastní J.W.Goethemu. Plešil také zmiňuje Goetheho varování před lidskou potřebou „*okamžitě myšlenkově propojovat jednotlivé jevy a hodnotit je podle významu*“ (Pleštil, 2006, s. 366). Tak totiž hrozí, že namísto patření na skutečnou podobu „*zfalšujeme poznání tím, že skutečnosti určitou podobu vnutíme*“ (tamtéž). Goethova metoda spojovala vnější zření smyslů s nazíráním vnitřních zákonitostí skrze „oko ducha“, v němž se Goethe vnitřní reflexí a intuicí dobíral poznání, jak k danému projevu dochází (tamtéž).

Účastníci dílen Miloše Šejna vstupují do kontaktu se svými vlastními těly a otevírají se tak citlivosti vnímání, která jim umožňuje vejít do kontaktu s *geniem loci* místa. Při práci se používají metody taneční terapie a současného tance (kontaktní improvizace nebo *body weather*), které zintenzivňují energetické, dynamické a rytmické vnímání těla i jeho pohyblivost.

Podobně Ana Pogačnik a její otec Marko Pogačnik³⁵, kteří se zabývají projekty léčení krajiny – tzv. geomantií, na svých workshopech používají techniky „uzemnění“ a „zcitlivění“ tělesného vnímání. Marko Pogačnik považuje tělesné vnímání za spolehlivou metodu při zkoumání místa. Vnímání reakcí těla je spojeno se sebepoznáním – v tomto případě s konkrétním poznáváním reakcí vlastního těla a „osobního kódového systému“ gestické řeči těla, jež je u každého člověka jiná (Pogačnik, 2000). Pogačnik tělesné metody vnímání rozlišuje na *dynamické*, při nichž pozoruje pohyby a „*vibrace jednotlivých částí těla jako reakci na určité energetické impulsy z okolí*“ (tamtéž, s. 124) a na *rezonanční*, při nichž vnímá jaká část jeho těla se dostala do rezonance s jemnohmotnou energií místa.

Ana Pogačnik při své tvůrčí praxi pomocí těchto metod zjistila, že při tělesném zkoumání krajiny se lidé dostávají do kontaktu nejen s energií místa, ale i se svými tělesnými blokádami, které s touto energií rezonují – zrcadlí ji (viz. text *Krajina a tělo*)³⁶. A. Pogačnik říká, že krajina je tak naší přirozenou léčitelkou, která nám odkrývá naše tísnivé pocity, čímž je i zároveň je léčí. Jde o metodu blízkou psychoterapii (Reichova metoda, Gestalt terapie, bioenergetika aj.), v níž se člověk skrze zakotvení ve svém těle koncentruje na vnímání a zvědomění (popřípadě pojmenování) pocitů, které jsou skryté.

Součástí hlubinně ekologických dílen je část zaměřená na uvědomění kontaktu s tělem nazvaná „*Chování v náručí*“. Účastníci se nejprve uvolní v tělesné relaxaci, při níž se zaměřují na vnímání vlastního dechu nebo tíhy vlastního těla, protahují končetiny a celé tělo. Samotné cvičení „*Chování*“ se provádí ve dvojicích. Vždy jeden ze dvojice uchopí postupně do náruče ruku, nohu a hlavu partnera a přitom se soustředí na pozorování její podoby jako by „*pozorovali souhvězdí na obloze nebo lasturu na břehu moře*“ (Macyová, 1992, s.130). Pozorování je doprovázeno vyprávěním s námětem, které má v účastnících probudit vědomí jedinečnosti stvoření člověka ve vesmíru i jedinečnosti každého člověka. Často to bývá příběh o dlouhém procesu evoluční cesty, která upamatovává na krásu lidského organismu i jeho zranitelnost a „*podobnost, která nás spojuje se všemi lidmi na zeměkouli*“ (tamtéž, s.133).

³⁵ Pozoruhodná je např. Pogačnikova metoda „*likopunktury*“, při níž na silové drahy krajiny umísťuje kamenné stěly, podobně jako se při akupunkturním léčení na meridiánové dráhy lidského těla umísťují akupunkturní jehly.

³⁶ Tuto zkušenost mohu potvrdit ze své vlastního pozorování. Často jsem se setkala s místem, které mě nebývale „rozrušilo“ a „znepokojilo“, jelikož se dotklo bolesti či energie, kterou sama ve svém životě zpracovávám.

Joanna Macyová, autorka této metody, prý použila krátkou variantu cvičení při konferenci o nebezpečích jaderné války. Účastníky vyzvala, aby vzali za ruku jedince stojícího vedle nich a podívali se na ní. Podle Macyové to pro mnohé byla nejživější vzpomínka ze všech příspěvků, neboť se týkala prožitku obyčejného dotyku a kontaktu: „*obyčejné vnímání tělesnosti může v této době přetížené abstrakcemi a informacemi prolomit naše znecitlivující obranné valy*³⁷“ (tamtéž, s.134).

IV.2.3 Imaginace v ekologii

Gary Snyder říká, že zpředmětnění přirozeného světa, které z živých bytostí dělají zboží je způsobeno „*selháním fantazie*“ (Snyder, 1995, s.56). Snyder při těchto slovech cituje báseň své beatnické souputnice Diane di Prima „Tiráda“, ve které autorka říká, že „*Jediná válka, která probíhá je válka proti imaginaci*“ (di Prima, in Snyder, 1995, s.56). Skrze imaginaci se totiž můžeme dotknout přirozeného světa, což neznamena „jen“ návrat k němu, ale jeho „oživení“, ba dokonce účast na jeho tvoření.

Vladimír Borecký považuje imaginaci za zdroj tvořivosti a lidské kultury. Skrze zdvojování, které je podle Boreckého základní charakteristikou symbolu, se totiž imaginující může nalézat mezi dvěma světy: „*Zdvojování mezi skutečným a zdánlivým, mezi smyslovým a rozumovým, mezi konkrétním a abstraktním, mezi označujícím a označovaným*“ (Borecký, 2003, 21) a tím může tyto světy také propojit.

Člověk je totiž bytostí, která je mimořádně nadaná „*přijímat nejružnější eidetické geometrie za pravidla tvůrčí hry vlastní obrazotvornosti a vyjádřit jimi činným, tvůrčím konáním vnitřní prostor jiných, mimolidských jsoucen*“ (Neubauer, 1993, s. 39). V lidském sebevyjádření se tedy neprojevuje jen vnitřní prostor člověka, ale i „*povaha nazřených věcí, jejich vnitřní prostor*“ (tamtéž, s.40).

„Exaktní smyslová fantazie“ a „produktivní obraznost“ byly spolu se smyslovým vnímáním, rozvažováním a rozumem důležitou součástí Goethova poznávání živé přírody. Goethe chápe fantazii jako sílu, která je „*produktivní a oživující, tedy vnášející pohyblivost do oblasti poznávání*“ jako např. při vnitřním sledování dynamické proměny podoby organismu v čase (Pleštil, 2006, s. 297).

³⁷ V psychoterapii je uvědomování tělesných pocitů a reakcí důležitou metodou, která, jak říká Edward W. L. Smith je naprosto validní. Pokud si pacient-klient všimne čehokoliv ve svém těle (horká a studená místa, mravenčení, chvění atd.) je jasné, že se s daným místem něco děje. Navíc se tak dostává se svým tělem do kontaktu - navazuje vztah, který je pro znovuvytvoření celistvosti jedince nezbytný (Smith, 2007).

Jungiánský terapeut a ekopsycholog Denis L. Merritt vede v USA workshopy o jungiánském přístupu k přírodě a užívá práce se symboly a archetypy (viz. Merritt, 2008)

Techniky imaginace jsou používány také v hlubinně-ekologických dílnách „Shromáždění všech bytostí“ . V tzv.*Evolučním rozpomínání* účastníci prožívají, prostřednictvím čtení nebo vyprávění, příběh lidské evoluce, při němž se procházejí a ztotožňují se s jednotlivými evolučními fázemi a druhy. Nakonec si každý vybere živý systém, do kterého se „převtělí“. V hlavní části dílny, kterým je rituál „Shromáždění všech bytostí“, nechá k sobě každý účastník „přijít“, prostřednictvím vnitřního rozhovoru na klidném místě a zapojením intuice a imaginace, jakoukoli formu života. Tu si pak představuje, co nejpodrobněji, pokouší se s ní zavést rozhovor a poprosí ji „o svolení do ní vstoupit“ – ztotožnit se s ní. Účastníci pak vytvářejí jednoduché masky, které představují danou formu života, a nasazují si je. Další část dílny má mnohé prvky dramaterapie či psychodramatu. “V roli“ konkrétní formy života účastníci promlouvají a vcházejí do kontaktu s dalšími hráči, kteří představují další formy života.

Marko Pogačnik používá imaginativní metodu při tzv. vnitřním zření, vnitřním rozhovoru a emocionálním vnímání místa. Při všech uvedených technikách pozoruje pocity a vnitřní vizuální a zvukové vjemy, které se na určitém místě spontánně vynořují v mysli. Vnitřní zření považuje za „*normální komunikační schopnost člověka na citové úrovni, která v něm zakrněla*“ (Pogačnik, 2000, s. 154). Metoda vnitřního rozhovoru je v podstatě výměna pocitů a obrazů mezi člověkem a živou bytostí, kterou může být jeden strom, stejně jako celý krajinný systém. Emocionální vnímání je metodou, při níž Pogačnik vnímá pocity na úrovni energetických čaker svého těla a bere je jako vodítko ke zkoumání emocionální situace místa. Všimá si různých jemných emocionálních pocitů, které mohou signalizovat, že jde o místo, které se „*nachází pod tlakem blokád, subtilních poruch nebo nějakého starého prokletí*“ (tamtéž, s.162).

IV.2.4 Hra a tvořivost v ekologii

V souladu s celostním zakoušením přírody jsou uvedené metody propojovány a variovány podle přítomné situace. Podstatným aspektem těchto přístupů k ekologickému pozorování zůstává spontaneita, hravost a tvořivost. Jde o spontaneitu, která má kořeny v poznání a „*vyrůstá z citlivého prozkoumávání možností a alternativ*“ (Polsterovi, 2000,s.206.

Všechny uvedené techniky se zakládají na *mimésis fyséi* – nápodobě přírody, tedy specificky lidské schopnosti, kterou Neubauer chápe jako základ lidského poznání. Smyslem poznávací i tvůrčí lidské činnosti je totiž „*sebevyjádření, jímž tvůrce či vědec dává obecenstvu podíl na*

své intuici tak, že zjevuje její obsah“ (Neubauer, 1992, s.40). Práce Any a Marka Pogačnik jsou svěbytnými uměleckými projekty, podobně jako díla M.Šejna. O všech lze také říci, že se pohybují na hraně mezi uměním a vědou, terapií, rituálem a hrou.

IV.2.5 Princip příběhu v ekologii

Myšlenky mnoha autorů, týkající se tělesnosti v ekologickém kontextu, mají jeden společný rys: zaměření na vztah – provázanost a celistvost. Chápání života jako dynamické sítě, jež zahrnuje všechny bytosti obývající naši planetu, souvisí také s „příběhovostí“ života.

M. Lapka a E.Cudlínová uvažují ve svém příspěvku na téma „příběh a krajina“ o vzájemné provázanosti přírody a historie lidského rodu: *“Vyprávět příběh krajiny je podle našeho názoru více než jen výzkum, je to často klíč k pochopení našeho vlastního příběhu“* (Lapka, Cudlínová, sb.2001, s.65).

Nesmíme zapomenout na kontinuální tradici hermetismu, ležící v základech západní vědy, tradiční *„philosophia perennis“*, ve které mají příběhy zásadní význam. Hermetická poselství o vztazích a smyslu lidského života jsou totiž zašifrována do jazyka pohádek, legend a příběhů, ve kterých *„vše mate a odhaluje zároveň“*, jak říká René Alleau (Alleau, 1995). Adept posvátného umění může *„pochopit užití určitého slova v určité pasáži jen tehdy, rekonstruuje-li postupně starou mentální architekturu. Musí tedy probudit ztemnělé oblasti vědomí“* (tamtéž). Spirituální exegze hermetismu, odhaluje vztahy mezi zjevným a skrytým světem: *“skrývá zjevné a dává se zjevit skrytému (tamtéž)“*.

David Abram upozorňuje na to, že ztrácíme schopnost vyprávět příběhy, které jsou spojeny s naší bezprostřední smyslovou zkušeností s krajinou. Proto nabádá k tomu, abychom vystopovávaly příběhy krajiny v naší nejbližší blízkosti, a zejména, abychom této schopnosti učili naše děti. *„Nezdolnost starých příběhů nám uchovává jazyk, který velebí vnímavost všech věcí a znovu napojuje naše myšlení na hluboký pramen imaginace, jež je daleko větší než naše vlastní“* (Abram, sb.2005, s.17).

Práce konceptualisty Miloše Šejna s Abramovými náhledy rezonují. Šejn si všímá míst v krajině a když zahlédne něco, co ho zaujme, vnímá to jako bránu, která ho vede do příběhu místa. Soustředěním na prožitek i jeho pojmenování skrze poetický jazyk uměleckého zachycení dle vlastních slov své osobité prožitky *„mýtizuje“* (Šejn, 2008). Výsledkem jsou pozoruhodné fragmenty jeho experimentů, v nichž skrze fotografie, filmové sekvence, texty, zvuky a kresby nachází příběhy krajiny.

Ekopsycholog Anthony Nanson, se zabývá tím, jak vyprávění příběhů pomáhá znovunavázání vztahu s přírodou. Vyprávěním se totiž učíme rozumět příběhům jiných živých bytostí: „*Příběhy rozšiřují vaši imaginaci směrem k vidění světa z jiných perspektiv, než je vaše vlastní. Když slyšíte něčí příběh, zapojí se vaše sympatie a vy uznáváte, že jiná osoba je bytostí schopnou touhy a radosti*“ (ref. Strauss, Internet). Literární teoretik Jiří Trávníček, na základě pozorování vývoje svých dvou dcer, podobně konstatuje, že schopnost vnímat příběhy se rodí, „*v okamžiku, když překonáváme ego-centrické vnímání světa, tedy kdy jsme schopni přijmout záměry jiných jako nezávislé na našich*“ (Trávníček, 2007, s.61). Trávníček tak nachází jako základní význam vyprávění naplnění potřeby účasti – sdílení (tamtéž).

Hledání poznání v struktuře souvislostí a kontextů komplexních integrovaných systémů se věnuje i Obecná teorie systémů, která vedla ke vzniku tzv. ekosystémového přístupu. Z pohledu systémové teorie si člověk vytváří svůj svět v koevoluci s okolím na základě samoorganizace. Ta se podle Šavlíka děje u člověka částečně vědomě, skrze sebeinterpretaci (Šavlík, 2007).

Gregory Bateson říká, že pokud je svět spojitý kontextem a významem „*mělo by myšlení v příbězích být vlastní každé mysli, ať už té naší nebo mysli sekvojových lesů a mořských sasaneč*“ (Bateson, 2006, s. 24). Evoluční proces je totiž vytvořen z látky vnitřních příběhů jako např. fylogenetických stádií růstu mořské sasanky (tamtéž). Neboli, slovy Z.Neubauera a T.Škrdlanta: „*Myslíme v příbězích a látkou příběhů jsou vjemy, tělesné zkušenosti, vzpomínky, podoby a představy*“ (Neubauer, Škrdlant, 2004, s. 142).

Znovuobjevení narativního principu tedy není jen záležitostí interpretativního a restitutivního přístupu společenských věd. Právě přírodní vědy mohou pomoci tento princip ozřejmit svým kolegům z humanitních věd, kteří řeší otázku, zdali poznávají skutečnost nebo tvoří myšlenkový konstrukt. Zdeněk Kratochvíl nalézá v současné přírodní vědě badatele, kteří mají schopnost vyprávět příběhy svých zkušeností „*při setkání myšlení s živými přirozenostmi a jejich vztahy*“ (Kratochvíl, 1994, s.152). Vědomí toho, že princip příběhu je základní vlastností skutečnosti, může překonat: slovy M.Lapky a E.Cudlínové „*myšlenkový dualismus našeho evropského světa, světa předmětů a světa představ*“ (Lapka, Cudlínová, sb.2001, s. 65).

I David Abram upozorňuje na to, že naše přirozené smyslové zakoušení světa se děje v příbězích, které jsou prodchnuty živou inteligencí Země, která „*není schopností vyhrazenou*

výlučně lidem, sídlící kdesi pod naším temenem, nýbrž silou samotné živé Země, jíž se mi lidé účastníme společně s jeřáby a kvákajícími žábami“ (Abram, sb.2005,s.17). Jak dále Abram uvádí: *“každá krajina, každá údolní niva, každé společenství divokých rostlin, zvířat nebo půd vlastní svůj druh inteligence, své jedinečné vědomí a svůj způsob imaginace, které se ukazují ve hře jejich specifických vzorů tam venku, v živých příbězích z každého údolí, které si zdejší lidé znovu a znovu vyprávějí“* (tamtéž).

Slova v poslední větě citátu z Abramovy knihy považuji za zvlášť důležitá, neboť poukazují na závažnou skutečnost. Pokud člověk ztrácí schopnost hledat a vyprávět příběhy krajiny, ztrácí se nejen tyto příběhy, ale i svou orientaci ve světě – smysl světa. Příběhy individuálního lidského života jsou totiž příběhy tvořené vztahovými situacemi, v nichž se skrze tělesnost projevuje smysl.

Lidská schopnost vykládat příběhy a neustále znovu vykládat svůj příběh, dává smysl událostem, které se člověku staly. Jak říká Zdeněk Neubauer: *„ontologická zkušenost je tak celkový smysl setkání, událostí v minulosti, v dějinách, v nichž se bytí vyslovilo, bylo zakoušeno“* (Neubauer, 2002, s. 42). Příběh (jako *mythos*) je pak symbolickým vyjádřením této zkušenosti. Příběhy - vyprávění jsou otevřeny novým výkladům, neboť nás skrze symboly otevírají zakoušení ontologické zkušenosti a tak i skutečnosti, která se neustále proměňuje. Neubauer proto připomíná, že různé výklady téhož mýtického příběhu, byť i konfliktní, se nevylučují. Porozumění – interpretace příběhu, na rozdíl od vysvětlení nebo redukce racionální konstrukce³⁸, totiž hledá souvztažnost mezi *“obsahem mythu a vlastní zkušenosti – s celou její rozporností“* (tamtéž, s.56).

Sociolog Bohuslav Blažek podobně nabádá ke vztahu ke skutečnosti, jež vychází *„z niterné zkušenosti s její nečitelností“* a z respektu k životu jako otevřeného procesu. Nečitelnost vznikla podle Blažka selháním západní civilizace, ve které jsme zahlceni poznatky a informacemi *„ztratili kontakt se zkušeností svého dětství i svých předků“*. Setkání s nečitelností považuje za hraniční zkušenost současnosti - výzvu, která nám otevírá přístup k jinému kognitivnímu stylu (tedy reinterpetaci – pozn.aut.). *“Místo toho, abychom díru zalepily žvástem nebo od ní utekli, je třeba před ní stanout v mlčení“* (Blažek, 2001, s.136).

Vznikání a tvoření příběhu každé živé bytosti je analogicky spojeno s tkaním. Jak zmiňuje Bischof, fenomenolog Edmund Husserl používá metaforu tkaní pro postihnutí *„živého světa“*.

³⁸ Bohuslav Blažek mluví o tzv. interpretaci jednáním, která je *„transcendentní vůči jakémukoliv modelu“* a o násilné racionální interpretaci západní civilizace, posedlé *„čitelností“* (Blažek, 2001).

To znamená: světa živoucí skutečnosti a skutečného zážitku , v němž „*je naše já protkáno se světem*“ (Bischof, 2005, s.85).

Přírodní národy považovaly tkaní za posvátnou magickou činnost, při níž člověk opakuje techniku, díky níž je vytvořen svět. V mnoha mýtech se objevuje postava ženy tkadleny, která tvoří z vláken života životní příběh (např. navažská Matka – Pavoučice nebo indická bohyně Prákrť). Ta je popisována jako „*ženská síla, tvořící ze samotného zdroje, a v její síti jsou vzájemně provázány všechny národy, kmeny a galaktické rodiny*“ (Březinová, 2007). Společným rysem příběhu i tkaniny je jejich tvoření ze zákrut – meandrů. Součástí činnosti tkaní i tvoření příběhu není jen pohyb dopředu, ale také dozadu (zavíjení). Smysluplný vzor příběhu vzniká opakováním, návraty, souvislostmi a paralelami, které jsou analogické smyčkovému utváření vzoru při tkaní (Hodrová, 2006). Daniela Hodrová ve svém článku o textu jako tkanivu zmiňuje myšlenku francouzského myslitele Jeana Biése: symbolika tkaní byla odpradáвна používána „*pro zobrazení energetických výměn, neustálého přibývání a ubývání sil, které ze života dělají živou texturu*“ (Hodrová, 2004).

Proces, v němž je v kontaktu s živými bytostmi, které tvoří okolní životní prostředí, utvářeno a proměňováno naše tělo, je také příběhem. Je to příběh fylogeneze lidstva i ontogeneze lidského jedince. „*Tělo je snováno, setkáno z jevovosti, v níž spočívá živá existence. Na Život lze hledět jako na tělesnou podobu projevu skutečnosti – její „somatické“ vzcházení*“ (Neubauer, Škrdlant, 2004, s.14).

Historička náboženství Carolyn Bynum při svém zkoumání dějin těla ve středověku vychází z osobních výpovědí žen, které žily v klášteře (Duden, 1997). Zajímá jí tedy tělo jako příběh, prožívané tělo, které spojuje vnitřní obrazy s vnějšími událostmi.

Jak ukazují zkušenosti psychoterapeutů, to jak svůj příběh interpretujeme, zpětně náš příběh života ovlivňuje. Tyto interpretace často vychází z interpretace rodových příběhů – mýtů, které jsme převzali od nejbližších lidí, které nás vychovávali v dětství.

Interpretace našeho těla vycházejí také z dobových náhledů vztahujících se k náboženství i vědě. Postmoderna hovoří o tzv. velkých vyprávěních – tedy příbězích velkých systémů poznání v různých kulturách. V těchto rozmanitých kulturních procesech vznikají také různé symbolické významy těla a tělesnosti.

ZÁVĚR

Tělo jako „*nám nejbližší příroda*“, jak říká T.Rozsak, je naší bezprostředním součástí, stejně jako součástí světa a přírody. Tato práce se proto věnovala především těm aspektům tělesnosti, které se týkají různých pohledů na tělo a tělesnost ve vztahové síti bytí. Zaměřovala se rovněž na tělo v jeho proměnlivosti, dynamičnosti a potenciální ovlivnitelnosti/manipulovatelnosti představami lidských společností. Chápání těla v těchto aspektech nás může přivést k několikrát zmíněné myšlence, že pokud nám jde o změnu ekologického myšlení a změnu přístupu k přírodě, není možné, abychom se vyhnuli zkoumání našeho osobního i společenského vztahu k tělu.

Toto zkoumání považuji za zvlášť významné v kontextu humanitních věd, které se vyznačuje jistou tendencí k oblibě abstraktního myšlení a odtělesněnému duchovnímu světu. S tím je spjato upozadování významu empirické zkušenosti a všeobecně, ve vědeckém akademickém prostředí, „vyzávorkování“ emocionality a přirozené smyslové zkušenosti. Současná akademická věda, ovlivňující myšlení současných lidí, se vysmýkává z různých pastí moderního i postmoderního západního myšlení a nebezpečně našlapuje na další.

Jednou z největších je „past objektivního myšlení“ novověké akademické vědy. Ve snaze o objektivní a tedy co nejpřesnější obecný popis zkoumaného, který by byl distancovaný od subjektivity osobnosti zkoumajícího, ztratila věda vědomý kontakt s životem. Jak už bylo řečeno, po staletí existuje tradice vědeckého zkoumání, která si kontakt s životem uchovává, jelikož si uvědomuje vzájemnou provázanost zkoumaného a zkoumajícího. Zkoumání tělesnosti se bez sledování této inspirace neobejde. Již víc než století upozorňují vědci, a obzvlášť ti, kteří se pohybují na hranici mezi přírodní a humanitní vědou, na nezbytnost návratu vědy k přirozené skutečnosti a ocenění smyslovému poznání.

Myšlenka sepětí a vzájemného ovlivňování toho, kdo zkoumá a toho, kdo je zkoumaný, se v případě zkoumání tělesnosti, více či méně nakonec střetává v bytosti vědce. Pokud je tělo vědomě používáno jako nástroj zkoumání, je poznání limit a možností poznání ovlivněno samotným sebepoznáním. Dynamičnost sebepoznávajícího procesu badatele se pak prolíná s procesem zkoumání, který se, v této otevřenosti k potencialitám zkoumajícího a světa,

blíží k umělecké tvorbě. Proto může inspirace různými uměleckými technikami napomoci ekologům k „uvolnění“ se možnostem hry a imaginace při vědeckých experimentech.

Je jasné, že prostor, který nabízí diplomová práce nemůže obsáhnout všechny aspekty tělesnosti v ekologickém kontextu. Např. na začátku DP jsem umístila nástin historického vývoje pojetí těla, který není a ani nemůže být úplný. Řada témat, které se v práci objevují by se mohla stát základem dalších textů (např. geomantie a ekologie, problematika snu a těla, otázka imaginace, jazyka a těla, psychických i sociálních aspektů socializace, vývoje kultu uctívání mužských a ženských božstev, výzkumů těla v kulturní antropologii, filosofie tělesnosti atd.). Tyto témata jsem zde pouze nastínila a zdůrazňovala přitom jejich vzájemnou provázanost v kontextu tématu ekologie člověka. V průběhu práce na DP se vynořilo několik stěžejních otázek s tímto tématem spojených. Z čeho pochází upozadění těla v západní evropské civilizaci, a především vědě, a jaké důsledky sebou přináší? V čem konkrétně je pohled těla odlišný od pohledu racionality? Jak se odmítání tělesnosti projevuje při vývoji lidského jedince? Jak mohou současné ekologii napomoci alternativní proudy ve vědě a především ty, které akademická věda většinou stále zarputile odmítá?

Přestože odpovědi mohou být a měly by být rozmanité, a některé předkládá i tato práce, všechny zmíněné otázky vedou k jednoduchému závěru. V tématu lidské tělesnosti se střetává tělo a psychika, cit a rozum, příroda a kultura, divočina i domov, a jedno bez druhého by bylo neúplné. Vyvážené spojení mezi oběma je cestou i cílem mnoha duchovních učení spojených s životní praxí. V ekologické perspektivě tento přístup nabízí možnost hledání spojení našich konkrétních lidských požadavků a potřeb, s potřebami daného místa a dalších bytostí, které v něm žijí. Naše mysl hledí do dálek vesmíru, naše tělo nás upozorňuje na naše pozemské potřeby, možnosti a hranice. Spojení těchto protikladů odedávna znamenalo nalezení prapůvodního smyslu a poslání člověčenství.

Snaha o celistvé pojetí ekologie se ovšem neobejde bez setkání se stínovými, dosud potlačovanými, aspekty těla a psychiky. Mnoho autorů je nazývá jako návrat archetypálního páru bohyně Velké Matky a boha jako Pána zvířat. Znovunavázání kontaktu s těmito vitálními prasilami utvářejícími naše životy, znamená propojení našeho individuálního, specifického, ohraničeného a tedy relativně omezeného území, v němž existujeme jako jedinci, se všemi živoucími entitami, které s námi na naší planetě sdílejí cykly života a smrti.

Anna Hogenová říká, že máme „*zodpovědnost za to, co je posvátné v naší každodennosti*“ (Hogenová, 2007). Ekologická práce, při níž spolupracují tělo a psychika, je z tohoto hlediska neustálým udržováním vztahu mezi potřebami našeho těla a psychiky, mezi našimi

potřebami a potřebami daného místa. Prostřednictvím každodenní péče o tělo a duši můžeme opět najít domov v divoké posvátnosti těla, přihlížet jí a zároveň jí prožívat.

Název této práce „Živoucí tělo“, jak už bylo poznamenáno, byl zvolen intuitivně. Potvrzením „přiléhavosti“ názvu mi byl objev myšlenky filosofa Merleau-Pontyho, který se v úvodu své knihy „Oko a duch“ zabývá právě vědeckým myšlením a tělesností. *„Vědecké myšlení – myšlení z ptačí perspektivy, myšlení o obecných předmětech – musí se vrátit ke svému východisku, k dané výchozí situaci, k půdě smyslového a opracovávaného světa, s nímž v každodenním životě přichází do styku naše tělo, konkrétní živoucí tělo, jež nazývám svým tělem a jež pod všemi mými slovy a činy stojí na mlčenlivé stráži- živoucí tělo nemá nic společného s oním „možným“ tělem, o němž je dovoleno tvrdit, že je strojem na informace (Merleau-Ponty, 1971, s.8).*

RESUMÉ

This project deals with sphere of the human ecology. The author considers connections between human relation to the body and relation to nature. She proposes that an ecological opinion is influenced by human position to the body. She asserts the body is a part of human society as well as nature.

In the first part, the author sketches metamorphoses of science's paradigm in last centuries. She focuses mainly on the contrast between a mechanistic look of modern period and a dynamic outlook of previous pre – modern periods.

The next part of this project tries to map different aspects of ecological approach to the body. Firstly, the author brings various historical approaches to the body, especially them which are connected with our contemporary relation to the body.

Further, she considers relations between the human body and human society, between the body and the home (as *oikos*). She also compares the wilderness of the human body with the landscape. Next topics are related to connection between the body, language and the world of the dreaming, symbols and archetyps. In one part is paid attention to a topic: the body as a border.

The conclusion of this project is intended as a list of various ways of ecological work with the body. The author alludes for example holistic perception, techniques of imagination, the storytelling and work that includes the acting. She supposes that all these techniques able susceptible tuning on needs of our body and thus, they connect us with the present. This present connects needs of our soul and our body with needs of a particular place in the country.

The author maintains that consciousness of inner connection between our body and nature is the necessary condition of the ecological change toward keeping of life in our planet – our old Mother Gaia.

POUŽITÁ LITERATURA

- Abram, D.: Jazyk a ekologie smyslové zkušenosti. In Sedmá generace VII/ 2006, č.4, s.37-39
- Abram, D.: Příběhy Země. In EkoList X/2005, č. 10
- Abram, D.: The Spell of the Sensuous. New York, Vintage Books 1997
- Abram, D.: Why Wild. Zdroj Internet, dostupné na http://www.wildethics.com/why_wild.html , srpen 2008
- Alleau, R.: Hermes a dějiny věd. Praha, TRIGON 1995
- Bateson, G.,: Mysl a příroda, nezbytná jednotka. Praha, Malvern 2006
- Bauman, Z.: Úvahy o postmoderní době. Praha, Sociologické nakladatelství 1995
- Bischof, M.: Divočina a divokost/Naše existence ve třech světech. In: Zemánek, J. (ed.), Divočina, příroda, duše, jazyk, sborník , Praha, Kant 2005
- Bischof, M.: Das neue bild der Erde. In: Hagia Chora 2003, č.15. Zdroj Internet, dostupné na <https://geomantie.net/article/read/5231.html>, 7/2008
- Bischof, M.: Znovuobjevení geomancie. In: Zemánek, J. (ed.), Mallien, L. – Heimrath, J., Geomancie a integrální kultura, sborník, Praha, DharmaGaia 2008
- Bly, R.: Železný Jan, Praha, Argo 2005
- Bor, D.Ž.: Všechny smysly pro umění. In: Analogon, Senzace smyslů 38/39/2004
- Borecký, V.: Imaginace a kultura. Praha, Karolinum 1996
- Borecký, V.: K otázkám symbolické imaginace. Praha, Karolinum 1998
- Brown, P.: Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2000
- Březinová, K.: Věčný tvůrce světa. In: Regenerace XV/2007, č.7
- Burckhardt, T.: Alchymie – tradiční věda o kosmu a duši. Praha, Malvern 2003
- de Souzaenelle, A.: Symbolismus lidského těla. Praha, Unitaria 1994
- Campbell, J.: Proměny mýtu v čase, Praha. Portál 2000
- Capra, F.: Bod obratu. Praha , Mat'a a Dharmagaia, 2002
- Coldreau, G.: Fenomenologické rysy psychosomatických poruch. In: Růžicka, J. (ed.), Psychosomatický přístup k člověku, sb., Praha, Triton 2006
- Dubinová, T.: Bible židovským očima. přednáška 5.9.2006 Hořice, zdroj Internet, dostupné na: <http://www.oheladom.ic.cz/prectete-si.php>, 1.7.2008
- Duden, B.: Pohlavie, biológia, dejiny tela. In: ASPEKT, 1997/3, Bratislava
- Eliade, M.: Jóga, nesmrtnost a svoboda. Praha, Argo 1999
- Eliade, M.: Mýty, sny a mystéria. Praha, Oikumené 1998
- Eliade, M.: Mýtus o věčném návratu. Praha ,Oikúmené 1993

- Eliade, M.: Posvátné a profánní, Praha. Česká křesťanská akademie 1992
- Erban, V.: Krajina zevnitř: čtení krajiny pomocí chodidel. In: Hájek, P. (ed.), Krajina zevnitř, Malá Skála, Praha 2002
- Erban, V.: Náboženská symbolika levé a pravé ruky. In: Doležalová, I., Hamar, E., Bělka, L. (eds.) Náboženství a tělo, sb., Brno-Praha, MU a Malvern 2006
- Estéz, C.P.: Ženy, které běhaly s vlky. Praha, PRAGMA 1999
- Flemingová, P., Macyová, J.: Rady k dílně Shromáždění všech bytostí. In: Myslet jako hora, Přerov, Abies 1992
- Fulka, J.: Tělo bez orgánů: Deleuze a Artaud. In: Analogon, 2003, č.38, s.20-26
- Hamar, E.: Náboženství a tělo. In: Doležalová, I., Hamar, E., Bělka, L. (eds.), Náb. a tělo, Brno-Praha, sb., MU a Malvern 2006
- Heidegger, M.: Básnický bydlí člověk. Praha, Oikumené 1993
- Hillman, J.: Sny a podsvětí. Praha, Portál 1999
- Hodrová, D.: Citlivé město (eseje z mytopoetiky). Praha, Akropolis 2006
- Hodrová, D.: Text města jako síť a pole. In: Česká literatura 52/2004, č. 4, s.540-544
- Hogenová, A.: Filosofie tělesnosti. In: Růžička, J. (ed.), Psychosomatický přístup k člověku sborník, sb., Praha, Triton 2006
- Hogenová, A.: Kvalita života a tělesnost. Praha, Karolinum 2002
- Hogenová, A.: K fenomenologii těla a pohybu. Zdroj Internet, dostupné na http://www.lirtaps.cz/psychosomatika/psomweb2004_5/hogenova_504.htm, 1.7.2008
- Hogenová, A.: Příroda je jen prodloužené naše vlastní tělo!. Zdroj Internet, dostupné na www.olympic.cz/prilohy_upload/priloha_4917.doc, 1.8.2007
- Jung, C.G.: Analytická psychologie - její teorie a praxe. Praha, Academia 1993
- Keleman, S.: Anatomie emocí. Praha, Portál 2005
- Kiczková, Z.: Příroda vzor žena?. Bratislava, Aspekt 1998
- Komárek, S.: Adolf Portmann. In: Vesmír 76/ 1997, č. 12. Zdroj Internet, dostupné na <http://www.vesmir.cz/clanek.php3?CID=3123>, srpen 2008
- Komárek, S.: Dějiny biologického myšlení. Praha, Vesmír, s.r.o. 1997
- Komárek, S.: Moc, nemoc a psychosomatika. Praha, MF Edice Kolumbus 2005
- Komárek, S.: Příroda a kultura. Praha, Vesmír, s.r.o. 2000
- Král, M.: Změna paradigmatu vědy. Praha, Filosofia 1994
- Kratochvíl Z.: Bahno tělesnosti. In EDO Krajinou pochybností, sborník, Nymburk-Olomouc, O.P.S. 2007

Kratochvíl, Z.: Bahno tělesnosti – problém intelektuálů, mystiků a jiných deprivantů?. Zdroj Internet, dostupné na: <http://www.fysis.cz/Texty/Pracovna/Telo5.rtf>, srpen 2008

Kratochvíl Z.: Filosofie živé přírody. Praha, Herrmann&synové 1994a

Kratochvíl, Z.: Od mýtu k logu. Praha, Herrmann & synové 1994b

Kratochvíl, T.: Výchova, zřejmost a vědomí. Praha, Herrmann&synové 1995

Lapka, M., Cudlínová, E.: Příběh krajiny, krajina jako příběh. In: Tvář naší země - krajina domova, Lomnice nad Popelkou, Jaroslav Barta, Studio JB 2001

Le Goff, J.: Středověká imaginace. Praha, Argo 1998

Le Goff, J., Truong, N.: Tělo ve středověké kultuře. Praha, Vyšehrad 2006

Librová, H.: Kulturní krajina potřebuje náš smír s divočinou. In: Tvář naší země - krajina domova, Lomnice nad Popelkou, Jaroslav Barta, Studio JB 2001

Macyová, J.: Chování v náručí. In: Myslet jako hora, sb., Prešov, Abies 1992

Markoš, A.: Pokus sjednotit poznání. In: Vesmír 78/ 1999, č. 5, s.284-285

Masters R., Houston J.: Naslouchejte svému tělu. Praha, PRAGMA 1994

Meredith, J.: Cesta k Temné bohyni. Zdroj Internet, dostupné na http://bohyně.mysteria.cz/temna_bohyne.html, 3.7.2008

Merleau-Ponty, M.: Viditelné neviditelné. Praha, Oikumené, 2004

Merleau-Ponty, M.: Oko a duch, Praha. Obelisk 1971

Merritt, D., webová prezentace ekopsychologické a terapeutické praxe D.Merrita. Zdroj Internet, dostupné na <http://www.dennismerrittjungiananalyst.com> , 4.7. 2008

Mindell, A.: Šamanovo tělo. Praha, Dobra&Fontána, 1999

Moore, T.: Kniha o duši. Praha. Portál 2001

Moore, T.: Temný Eros. Praha, Portál 2001b

Murphy, R.F.: Umlčené tělo. Praha, Sociologické nakladatelství 2001

Murphy, R.F.: Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha, Sociologické nakladatelství 1999

Naess, A.: Ekologie, pospolitost a životní styl. Tulčík, Abies 1996

Naess, A.: Sebeuskutečnění; ekologický přístup k bytí ve světě. In: Myslet jako hora, sb., Prešov, Abies 1992

Neubauer, Z.: Biomoc. Praha ,Malvern 2002

Neubauer, Z.: Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních. Praha, Malvern 2002

Neubauer, Z.: Předmluva k Pleštil, D., Okem ducha. Praha, Oikumené 2006

Neubauer, Z.,Hlaváček, J.: Slabikář hermetismu a čítanka Tarotu. Praha, Malvern 2003

- Neubauer, Z., Škrdlant, T.: Skrytá pravda země. Praha, MF 2004
- Neubauer, Z.: Vzhled a vhléd, K ontologickým předpokladům intuice. In: Intuice ve vědě a filosofii, Praha, Filosofický ústav AV ČR 1993
- Northrupová, Ch.: Tělo a duše. Praha, Columbus 2003
- Ortová, J.: Kapitoly z kulturní ekologie. Praha, Karolinum 1999
- Ortová, J.: Kulturní a sociální ekologie II. Praha, Karolinum 1997
- Petráčková, V., Kraus, J. (ed.): Akademický slovník cizích slov. 2.díl, Praha, Academia 1995
- Petříček, M.: Úvod do současné filosofie. Praha, Herrmann & synové 1992
- Patočka, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha, Čs. Spisovatel 1992a
- Patočka, J.: Tělo, jazyk, společenství, svět. Praha, Oikumené 1992b
- Platón, Faidón. Praha, Oikumené 2005
- Pleštil, D.: Okem ducha. Praha, Oikumené 2006
- Pogačnik, A.: Outer Landscape as a Mirror of the inner Landscape. Zdroj Internet, dostupné na <http://www.steinerinstitute.org/courses/1-1.8.htm> , září 2007
- Pogačnik, M.: Škola geomantie. Praha, DOBRA 2000
- Polster, E. a M.: Integrovaná Gestalt terapie. Boskovice, František Šalé – ALBERT 2000
- Prix, R.: Antroposofické lékařství. In: Hradil, R. (ed.), Průvodce českou antroposofií, sb., Hranice, FABULA 2002
- Rohr, R., Martos J.: Cesta divokého muže. Brno, Cesta 2002
- Roszak, T.: Kde končí pustina. Praha, Prostor 2005
- Rudhyar, D.: Astrologická znamení – puls života. Praha, interní materiál ISTA 1999
- Sachsse, U.: Posttraumatický syndrom a psychosomatika. In: Růžička, J. (ed.) Psychosomatický přístup k člověku, sb., Praha, Triton 2006
- Sheldrake, R.: Tao přírody, Bratislava. GARDENIA Publishers 1994
- Shlain, L.: The Alphabet versus the Goddess. N.Y., Penguin 1999
- Skolimowski, H.: Účastná mysl. Mladá Fronta 2001
- Smith, E. W.L.: Tělo v psychoterapii. Praha, Portál 2007
- Snyder, G.: Místo v prostoru. Praha, DharmaGaia 2002
- Snyder, G.: Praxe divočiny. Praha, DharmaGaia 2005
- Soukup, V.: Dějiny antropologie. Praha, Karolinum 2004
- Soukup, V.: Dějiny sociální a kulturní antropologie. Praha, Karolinum 1994
- Storch, D.: Věda, ekologie a ideologie. In: Vesmír 74/1995, č.5, s.255
- Störrig, H.J.: Malé dějiny filosofie. Praha, ZVON 1993

- Strauss, K.: Deep Thinking about Stories and the Environmental Movement. Zdroj Internet, dostupné na <http://www.h-net.org/reviews/showrev.cgi?path=62541170440291>, 1.7.2008
- Strunecká, A.: O člověku a moudrosti poznávání. In: Hradil, R. (ed.), Průvodce českou antroposofií, sb., Hranice, Fabula 2002
- Šalátová, H.: Cyklus osobního zrání. In: Regenerace XII/2004, č.3, s.37-38
- Šalátová, H.: Hranice v pracovních vztazích. Zdroj Internet, dostupné na <http://www.pamservis.cz/?sekce=3&uroven=6&obsah=0&cid=68437>, červenec 2008
- Šalátová, H.: Na kole osudu. In: Regenerace XII/2004, č.2
- Šalátová, H.: Tajuplná bytost těla. In: Regenerace XII/2004, č.11, s. 36-37
- Šavlík, J.: Paradigma lidského člověka doby postmoderní. In: Růžička, J. (ed.), Psychosomatický přístup k člověku, sborník, Praha, Triton 2006
- Šejn, M.: Bohemiae Rosa. Zdroj Internet, dostupné na www.sejn.cz/concept/landa32.htm, 1.7.2008
- Šejn, M.: Rozhovor s V.Cílkem. Dostupné na DVD příloze k Bartoš, M. (ed.), EDO Krajinou pochybností, (sb.), Nymburk-Olomouc, O.P.S. 2007
- Šmajš, J.: Romantická úvaha o rekonstrukci krajiny a biofilní přestavbě měst. In: Tvář naší země – krajina domova, sb. k 3.konferenci o krajině Praha-Průhonice, Lomnice nad Popelkou, Studio JB 2001
- Thoreau, H.D.: Chůze. Brno, Zvláštní vydání 1995
- Trávníček, J.: Vyprávěj mi něco..., Praha. Pistorius & Olšanská a Paseka 2007
- Welsch, W.: Naše postmoderní moderna. Praha, Zvon 1994
- Woodmanová, M.: Interpretace Marion Woodman. In: Bly, R., Woodman, M., Král panna, Praha, Argo 2002
- Yatesová, F.A.: Rosenkruciánské osvícení. Praha, Pragma 2000
- Zemánek, J.: Divočina, příroda, duše, jazyk. In: Zemánek, J. (ed.), Divočina, příroda, duše, jazyk, sborník, Praha, Kant 2005
- Zemánek, J.: Hra smyslů Davida Abrama. In: EkoList XI/2005, s.50
- Zemánek, J.: Die Erde als Körper. In: Hagia Chora, 2003, č. 15. Zdroj Internet, dostupné na <http://geomantie.net/content/article>, 2.8.2007
- Zemánek, J.: Rozhovor s V.Cílkem. Dostupné na DVD k Bartoš, M. (ed.), EDO Krajinou pochybností, sborník, Nymburk-Olomouc, O.P.S. 2007

Evidenční list knihovny

UŽIVATEL

potvrzuje svým podpisem, že pokud tuto diplomovou práci:

Dvořáková, T.: Živoucí tělo. Úcta k tělu jako jeden z aspektů ekologického života

využije ve svém textu, uvede ji v seznamu literatury a bude ji řádně citovat jako jakýkoli jiný pramen

[illegible]

[illegible]